



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
COORDENAÇÃO DE PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS
MESTRADO EM LETRAS

ISABELA BATISTA DOS SANTOS

**CORPOS D'MOÇAMBIQUE:
PROSTITUIÇÃO E ASSIMILAÇÃO EM *O ALEGRE CANTO DA PERDIZ***

São Cristóvão/SE

Junho de 2020

ISABELA BATISTA DOS SANTOS

**CORPOS D'MOÇAMBIQUE:
PROSTITUIÇÃO E ASSIMILAÇÃO EM *O ALEGRE CANTO DA PERDIZ***

Dissertação de Mestrado na área de concentração Estudos Literários, vinculado à linha de pesquisa Literatura e Cultura, do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal de Sergipe, apresentado à banca de qualificação.

Orientadora: Profa. Dra. Jeane de Cássia Nascimento Santos.

São Cristóvão/SE

Junho de 2020

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA CENTRAL
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE**

Santos, Isabela Batista dos

S237c

Corpos d'Moçambique : prostituição e assimilação em *O alegre canto da perdiz* / Isabela Batista dos Santos ; orientadora, Jeane de Cássia Nascimento Santos.– São Cristóvão, SE, 2020.

110 f. : il.

Dissertação (mestrado em Letras) – Universidade Federal de Sergipe, 2020.

1. Literatura moçambicana. 2. Chiziane, Paulina, 1955 - . O alegre canto da perdiz. 3. Violência na literatura. 4. Colonização. I. Santos, Jeane de Cássia Nascimento, orient. II. Título.

CDU 821.134.3(679).09

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus, primeiramente, que me concedeu força e ânimo para cumprir essa etapa em minha vida.

Além disso, agradeço a toda minha família; mães, pais, irmãs, irmãos, companheiro, amigas e amigos; igualmente importantes na minha construção e pacientes com meu processo.

Gratidão à minha orientadora, que tem me acompanhado e me aberto caminhos na vida acadêmica. Da mesma forma, sou grata a todas professoras e todos professores que me inspiraram e contribuíram para a formação da profissional que me tornei.

Agradeço também ao PPGL, onde desenvolvi a minha pesquisa, aos amigos do mestrado pelo compartilhamento de conhecimentos, e ao CNPQ, do qual obtive bolsa por cerca de um ano, a qual foi primordial para a minha manutenção no mestrado.

Enfim, obrigada a todas e todos que me auxiliaram me impulsionando para seguir em frente.

*“Desperta! Lava os olhos no banho da liberdade
Busca as tuas pegadas nas frias cinzas da História
Regressar às raízes é isto: percorrer caminhos
sinuosos
Até descobrir o teu brilho no espelho do mundo*

*As campanhas coloniais colocaram-te uma venda
nos olhos
Resiste. Não te deixes apagar e luta com o que te
ofusca
Reconhece-te. Estás presente em toda as
maravilhas do mundo.”*

(CHIZIANE, 2018, p. 124)

RESUMO

Neste trabalho, ecoamos a voz de uma mulher negra moçambicana, a escritora Paulina Chiziane, e temos como objeto seu romance *O alegre canto da perdiz*, publicado em 2008, a partir do qual centramos na leitura das situações coloniais de opressão, marcos do colonialismo na vida das colonizadas e dos colonizados que são decisivos para seus destinos. Faremos, então, a análise da vida de personagens, em *O alegre canto da perdiz* (2010), almejando observar como as problemáticas da assimilação, da prostituição e de outras formas de violência se introduzem no universo literário de Chiziane, visto que são questões que fazem parte da sociedade moçambicana colonial. Para tanto, problematizamos em torno da constituição de sentidos sobre essas situações que provocam desgraças na vida das personagens analisadas. Como aporte teórico, utilizamos autores – a exemplo de Albert Memmi (1967), Frantz Fanon (1968), George Balandier (2011), Homi K. Bhabha (2013) e José Luís Cabaço (2007) – que contribuem para embasar reflexões sobre a situação colonial, as imagens do colonizador e do colonizado, os estereótipos instaurados e as especificidades históricas e literárias de Moçambique. Posto isso, percebemos que a prostituição e a assimilação proporcionam destinos cruéis de apagamento de si mesmo e serviço pleno ao regime colonial, e, para sair disso, é necessária a tomada de consciência que, para as personagens analisados, vem após inúmeras perdas. Perante isso, notamos que Chiziane aborda que a resistência é o melhor caminho, haja vista que se entregar ao Sistema prolonga sofrimentos e subjugações, ao passo que resistir abre espaço para a liberdade.

Palavras-chave: *O alegre canto da perdiz*. Colonialismo. Moçambique. Violência.

RESUMEN

En este trabajo, proyectamos la voz de una mujer negra mozambiqueña, la escritora Paulina Chiziane, y tenemos como objetivo su novela *El alegre canto de la perdiz*, publicado en 2008, a partir de lo cual nos centramos en la lectura de las situaciones coloniales de opresión, marcos del colonialismo en la vida de las mujeres colonizadas y de todos los colonizados que son decisivos para sus destinos. Haremos, entonces, el análisis de la vida de personajes, en *El alegre canto de la perdiz* (2010), anhelando observar como las problemáticas de la asimilación, de la prostitución y de otras formas de violencia se introducen en el universo literario de Chiziane, una vez que son cuestiones que hacen parte de la sociedad mozambiqueña colonial. Para tanto, problematizamos en torno de la constitución de sentidos sobre esas situaciones y a respecto del tono optimista delante de tantas desgracias en la vida de los personajes femeninos analizados. Como aporte teórico, utilizamos autores – por ejemplo, Albert Memmi (1967), Frantz Fanon (1968), George Balandier (2011), Homi K. Bhabha (2013) e José Luís Cabaço (2007) – que contribuyen para el embasamiento de reflexiones de la situación colonial, las imágenes del colonizador y del colonizado, los estereotipos instaurados y las especificidades históricas y literarias de Mozambique. Puesto eso, notamos que la prostitución y la asimilación proporcionan destinos crueles de apagamiento de uno mismo y servicio pleno al régimen colonial, y, para salir de eso, es necesaria la toma de consciencia que, para los personajes femeninos a analizados, viene después de inúmeras pérdidas. Teniendo en cuenta eso, notamos que Chiziane aborda la resistencia como el mejor camino, considerando que se entregar al Sistema prolonga sufrimientos y subyugaciones, mientras resistir abre espacio para la libertad.

Palabras clave: El alegre canto de la perdiz. Colonialismo. Mozambique. Violencia.

SUMÁRIO

CONSIDERAÇÕES INICIAIS	7
1 MOÇAMBIQUE: HISTÓRIA E FICÇÃO	16
1.1 Moçambique os meandros históricos	16
1.2 A escrevivência moçambicana	21
1.3 Paulina Chiziane: a escrevivência e a liberdade	27
1.4 As personagens em foco	31
1.5 <i>O alegre canto da perdiz</i> (2008)	36
2 SISTEMA COLONIAL E IDENTIDADES EM CONFLITO	39
2.1 Situação colonial e a construção das identidades	39
2.2 O estereótipo e o complexo de inferioridade	47
2.3 Violências do sistema colonial	55
3 CORPOS COLONIZADOS: ASSIMILAÇÃO E PROSTITUIÇÃO	71
3.1 Maria das Dores: “a borboleta incolor e disforme”	71
3.2 Delfina: a sereia negra	78
3.3 Da escalada à queda: a desgraça das gerações	86
3.4 José dos Montes: o sipaio assimilado	90
3.5 O alegre canto	97
4 CONCLUSÕES.....	100
REFERÊNCIAS	104
ANEXO A – Imagens de Paulina Chiziane	108
ANEXO B – Obras de Paulina Chiziane	109

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

O silenciamento de mulheres e homens negros foi historicamente construído para conservar o processo de dominação. Isso, apesar de negações, estende-se aos dias atuais numa estrutura social que deslegitima vozes negras e corrobora com todas as manifestações do racismo. Nesse campo, a boca, a qual representa a fala e a enunciação, foi o órgão que os brancos desejavam controlar e repreender, como afirma a escritora Grada Kilomba (2010), o que relacionamos ao emudecimento de determinadas vozes, nesse caso, a dos negros e das negras. Para esse fim existiu, concretamente, uma “máscara de silenciamento”, a qual foi utilizada pelos brancos com o objetivo de impedir que africanos(as) escravizados(as) comessem cana-de-açúcar e cacau, mas, sobretudo, para instalar a mudez e o medo. Nesse sentido, “Ela simboliza políticas sádicas de conquista e dominação e seus regimes brutais de silenciamento dos (as) chamados (as) ‘Outros (as)’” (KILOMBA, 2010, p. 172).

A Escrava Anastácia representa essa Outra silenciada, e Kilomba (2010) expõe o retrato dela feito pelo francês Jacques Arago, entre 1817 e 1818. Essa escravizada, além de usar a máscara que por si mesma já era uma tortura, foi obrigada a utilizar um colar de ferro muito pesado, o qual provocou sua morte por tétano. Kilomba (2010) apresenta algumas versões de causas para esse castigo: teria sido pelo auxílio em fugas de escravizados(as) ou porque resistira aos abusos sexuais de um branco e, na terceira versão, fora o ciúme de uma senhora devido à beleza da escravizada. A sua imagem, de todo modo, é envolta em santidade, pois teria realizado milagres, sendo considerada como a santa dos Pretos Velhos.

A partir dessa imagem ancestral de uma mulher negra silenciada no período cruel de escravidão vivido pelos nossos descendentes, negras e negros, afirmamos a urgência de exaltar nossas vozes como ecos de resistências e potências às quais foram negadas visibilidade. Desse modo, tratamos da voz do sujeito negro, que foi instituído como o “Outro”, ao qual todas as características negativas foram atribuídas. No entanto, para além disso, evocamos o Outro do Outro, que são as mulheres negras, segundo a visão de Kilomba:

As mulheres negras foram assim postas em vários discursos que deturpam nossa própria realidade: um debate sobre o racismo onde o sujeito é homem negro; um discurso de gênero onde o sujeito é a mulher branca; e um discurso sobre a classe onde “raça” não tem lugar. Nós ocupamos um lugar muito crítico, em teoria. É por causa dessa falta ideológica, argumenta Heidi Safia Mirza (1997) que as mulheres negras habitam um espaço vazio, um espaço que se sobrepõe às margens da “raça” e do gênero, o chamado “terceiro espaço”. Nós habitamos um tipo de vácuo de apagamento e contradição “sustentado pela polarização do mundo em um lado negro e de outro lado, de mulheres.” (MIRZA, 1997: 4). Nós no meio. Este é, é claro, um dilema teórico sério, em que os conceitos de “raça” e gênero se fundem estreitamente em um só. Tais

narrativas separativas mantêm a invisibilidade das mulheres negras nos debates acadêmicos e políticos (2012, p. 56 apud RIBEIRO, 2017, p. 38).

Frente a isso, observamos que a vivência da mulher negra perpassa o processo de subjugação em dois âmbitos: pelo aspecto de gênero e pela questão racial. Essa mulher é impedida de ocupar lugares sociais que uma mulher branca ocupa, assim como não pode estar onde homens negros conseguem chegar, isto é, fica minimizada em dupla dimensão. A base da pirâmide social é o lugar em que essa mulher está sendo silenciada, tendo em vista que a transformação dessa base modifica todo o resto. Notadamente, essa não é a finalidade dos que têm seu poderio apoiado nessa estrutura social, a qual atua de maneira a manter exclusões e impedir o alcance de determinadas atribuições.

Posto todo o processo de apagamento dessas mulheres e de todas as suas contribuições, começamos um trabalho oposto no sentido de exaltar vozes que sempre ecoaram, porém não tiveram amplificação. Em face disso, nosso trabalho transcorrerá em torno de uma voz proeminente da literatura moçambicana: Paulina Chiziane. Esse caminho já vem sendo percorrido há algum tempo e se torna sempre uma descoberta, visto que tratamos de um universo literário de um outro país.

O interesse pela literatura moçambicana originou-se a partir de uma trajetória de pesquisa iniciada durante a fase de graduação, com o projeto de pesquisa que explorava a relação entre literatura, história e memória nas narrativas africanas de língua portuguesa, passando, posteriormente, à discussão sobre as representações identitárias nas literaturas desses países. Como recorte, nos ativemos às literaturas moçambicana e angolana, apesar de termos feito leituras de narrativas de outros países de língua portuguesa.

Durante o primeiro ano de pesquisa, descobrimos as literaturas angolana e moçambicana, conhecendo autores como Mia Couto, Luandino Vieira, Luís Bernardo Honwana, Ondjaki, entre outros, através do gênero conto. Continuamente, ao entrarmos no segundo ano de pesquisa, na fase de conhecimento dos romances desses países, deparamo-nos com Paulina Chiziane e seu universo literário moçambicano. A escolha de Chiziane se deu por sua abordagem, que alia o estético a temáticas que passam pelo crivo da história. E, a partir da viagem pelo seu mundo, foi desenvolvida a ânsia de conhecer suas obras mais profundamente.

Ainda na pesquisa durante a graduação, conhecemos, com a obra *Niketche: uma história de poligamia* (2006), a percepção das consequências de um país perpassado pelo sistema colonialista. Na última pesquisa não finalizada devido à entrada na Pós-Graduação, desenvolvemos reflexões em volta da primeira obra da autora, *Baladas de amor ao vento* (1990), tendo verificado como o processo colonial determinou a vida dos colonizados.

Nosso trabalho de conclusão de curso de graduação também foi desenvolvido com a autora, porém com a análise do conto “Maundlane: o criador”, segunda estória da obra *As andorinhas* (2013), no qual Chiziane nos apresenta, ficcionalmente, a trajetória de Eduardo Chivambo Mondlane, um dos fundadores da Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO), partido que lutou pela libertação desse país da subjugação de Portugal.

Esse trajeto nos levou ao programa de pesquisa em que desenvolvemos nosso trabalho atualmente, o Programa de Pós-Graduação em Letras (PPGL). Atuamos na área de concentração Estudos Literários, na linha de pesquisa Literatura e Cultura, que trata da literatura com relação às diversas manifestações culturais e a outras áreas do conhecimento, além de considerar os reflexos das diversas formas de comportamento do ser humano nos textos literários produzidos nos variados contextos históricos.

Encaminhamo-nos para essa linha justamente pelo fato de, no nosso percurso de pesquisa e reflexões, termos trilhado o universo literário de Paulina Chiziane sempre na relação entre literatura, história, identidade e nação. Assim sendo, há a relação entre a literatura e outra área do conhecimento, como também uma observação dos modos comportamentais do ser humano em determinado contexto histórico. Dessa forma, a partir de Chiziane, passamos pela triagem da história, conhecendo o Moçambique literário.

Sendo assim, viajar pelo caminho da literatura moçambicana, sobretudo a literatura produzida por mulheres, permite-nos encontrar no trajeto um mar de poeticidade, mas também de criticidade em relação ao contexto do país. Neste trabalho, mergulhamos no mar de Chiziane, que faz parte de uma “comunidade imaginada”, expressão cunhada por Benedict Anderson (2008), que é Moçambique. Essa é a definição do estudioso para a nação – uma comunidade política imaginada, limitada e soberana.

Para esse autor, a comunidade é imaginada, pois os membros da nação possuem uma imagem de comunhão entre eles mesmos sem nunca conhecer ou encontrar uns aos outros. Essa comunidade também é limitada, tendo em vista que, embora apresente grandes dimensões, há fronteiras finitas para além das quais existem outras nações.

Já a soberania da nação advém do histórico de nascimento desse conceito, que se insere num contexto de afirmação de liberdade do Estado frente à dominação divina, isto é, um desligamento do Estado em relação ao caráter religioso. A nação, portanto, é imaginada como comunidade porque

[...] independentemente da desigualdade e da exploração efetivas que possam existir dentro dela, a nação é sempre concebida como uma profunda camaradagem horizontal. No fundo, foi essa fraternidade que tornou possível, nestes dois últimos

séculos, tantos milhões de pessoas tenham-se não tanto a matar, mas sobretudo a morrer por essas criações imaginárias limitadas (ANDERSON, 2008, p. 34).

Destarte, mesmo que haja discordâncias dentro da nação – e podemos ver isso nitidamente com as guerras civis que acontecem em Moçambique e Angola, por exemplo –, existe um sentimento compartilhado que leva as pessoas até a morrerem por essa comunidade. Moçambique, a comunidade imaginada da autora em tela, é um dos países que foram colonizados por Portugal, fazendo parte, logo, da Comunidade dos Países de Língua Portuguesa.

Maria Fernanda Afonso (2004) explicita que a população moçambicana fala cerca de vinte e cinco línguas africanas, com a maioria de língua materna banta, sendo que o português é língua escolar, da imprensa e da literatura. A situação linguística em Moçambique é complexa, visto que os falantes de cada língua são restritos e cada uma delas se estende pouco geograficamente.

O processo de colonização desse país só foi finalizado em 1975, após a guerra de libertação, e, logo depois da independência, ocorreu a guerra civil. Essas guerras foram determinantes para a configuração atual da nação, para o modo como ela se desenvolveu e para os caminhos tomados pela literatura. Dessa forma, o colonialismo não se configura como um acontecimento passado que se encerrou, trata-se de uma herança que se faz presente na memória de ex-colonizados e ex-colonizadas. Conforme Russell G. Hamilton,

Portanto, os antigos colonizados e seus descendentes, mesmo com o fim do colonialismo oficial, avançam para o futuro de costas, por assim dizer. Isto é, ao contrário dos pós-modernistas¹, que carregam o passado nas costas mas que fixam os olhos no futuro, os pós-colonialistas encaram o passado enquanto caminham para o futuro. Quer dizer que por mal e por bem o passado colonial está sempre presente e palpável. Está presente na forma de ameaça ou realidade do neo-colonialismo, isto sendo uma dependência econômica com respeito à antiga metrópole e às multinacionais. Os des-colonizados ainda têm que viver com a herança indelével do colonialismo (HAMILTON, 1999, p. 17).

Assim, o passado colonial é essa herança que marca a vida dos colonizados e das colonizadas e persiste na memória como um acontecimento que pode voltar trasvestido de outras formas, como o neocolonialismo. Isso é visto na vinculação econômica com a metrópole, a qual pode seguir mesmo com a independência, mas também com a questão cultural. A partir

¹ Hamilton (1999) traz uma discussão sobre as distinções entre o pós-modernismo e o pós-colonialismo, afirmando que o “pós” dos dois termos se refere à abertura de novos espaços e ao desafio às narrativas legitimadoras. No entanto, afirma distinções, visto que o pós-modernismo tem um caráter de vanguarda, enquanto o pós-colonialismo contém uma carga de significados políticos e socioeconômicos.

desse momento de contato entre as culturas dominante e dominada, passa-se a ter o embate de valores que vai ser fator de implicação na construção da identidade nacional, e a cultura dominada passará por um processo de aculturação, como veremos mais adiante.

O uso da língua portuguesa, por exemplo, é uma dessas questões que surgem na formação dessa identidade. Como declaram Tânia Macedo e Vera Maquêa (2011), os escritores, no momento de independência, viam a necessidade de ter um espaço simbólico autônomo para edificar a “literatura nacional”. Assim, a língua era uma das contradições pelas quais eles eram perpassados, tendo em vista a predominância da língua do colonizador, apesar da existência de várias línguas nativas, no caso de Moçambique.

Em face da configuração peculiar da história das colônias portuguesas, as literaturas africanas de língua portuguesa, e, no nosso caso, a moçambicana, surgem em forma de reivindicação, contestação e combatividade em relação ao poderio colonial, consoante Hamilton (1999). Após os movimentos de libertação, a escrita pós-colonial proclama a revolução e exalta a “(re-)construção nacional”. Nesse contexto, há duas tendências dos escritores das cinco ex-colônias portuguesas: reescrever o passado pré-colonial e colonial e remitificar a história, segundo o autor. Logo,

Re-escrever e re-mitificar o passado é, de certo modo, uma estratégia estético-ideológica que tem em vista protestar contra as distorções, mistificações e exotismos executados pelos inventores colonialistas da África. Além do mais, a re-mitificação é componente do neo-tradicionalismo que caracteriza aspectos importantes da condição pós-colonial (HAMILTON, 1999, p. 18).

A história, nessa perspectiva, é reescrita sob uma interpretação com uma ótica pós-colonial, denotando as violências pelas quais as colonizadas e os colonizados são afetados, e, através da ficção, as experiências deles são remitificadas não de forma a ocultar ou fantasiar alguma verdade, mas de modo a explicitar outras interpretações da experiência da colonização. Dessa forma, neste trabalho, propomos a análise literária de uma narrativa publicada no momento pós-colonial, porém que possui intrínseca relação com o contexto histórico do colonialismo.

Esta pesquisa se encaminhou por uma abordagem qualitativa, visto que esse tipo de pesquisa é interpretativo e descritivo, em que os dados não são analisados estatisticamente, mas, sim, interpretados de acordo com o contexto. Desse modo, objetivamos explorar, descrever e entender os processos de violência contra o povo colonizado, mormente a problemática da prostituição e da assimilação, junto a suas consequências. Além disso, daremos um enfoque qualitativo histórico, tendo em vista que nos baseamos na relação entre a literatura e a história

para desenvolvermos nossas reflexões, e observaremos o funcionamento da violência colonial durante o colonialismo português em Moçambique.

Nesse caso, tratamos de acontecimentos e consequências na história da realidade do país, desejando compreender fatos que são transpostos para a obra e entender seus funcionamentos. A observação da obra terá caráter mais sistemático, pois nossa análise se apoiará na ótica da crítica pós-colonial, o que faz termos um caminho para a leitura do objeto literário. Logo, com fundamentos em teóricos como Frantz Fanon (2008) e Albert Memmi (1967), faremos a interpretação do texto moçambicano: o romance *O alegre canto da Perdiz* (2010), da autora Paulina Chiziane.

Conforme Inocência Mata (2014), não há uma teoria colonial, mas várias percepções dessa área de estudo que visa a construir epistemologias que se direcionam para outras formas de racionalidades e metodologias diferentes das do canônico e do clássico. Mata (2014) ressalta que a principal mudança é dar atenção à análise das relações de poder em todos os âmbitos que concernem à diferença, como a étnica, a de classe, a de gênero, a de orientação sexual e outras, sendo um trabalho de “desvelamento da colonialidade do saber” e de confronto a sistemas como o eurocentrismo. Logo, deve haver um desvio:

[...] em direção a um outro sentido, que propõe a inclusão de outras racionalidades, que vêm percorrido muitos estudiosos desses espaços, com especial ênfase para os das literaturas e culturas latino-americanas, quando consideram, nas entrelinhas do seu diverso e variado corpo de reflexões sobre produções dessas geografias culturais, que o estudo do lugar de cada produção estética passa, também, por uma reflexão sobre o percurso cultural de uma geração ou uma nação. No caso do estudo da literatura, é preciso não esquecer, antes de qualquer rótulo (local, regional), que o escritor é um sujeito do seu tempo e que “a literatura é produção social, parte integrante de uma realidade e de uma história nunca neutras” (POLAR, 2000, p. 20 apud MATA, 2014, p. 32).

Levando em consideração que o escritor está arraigado em sua geração e sua nação, há a necessidade de produção de saberes que vão contra essa neutralidade científica, visto que houve o estabelecimento por parte do colonizador de quem é o “eu” e de quem é a alteridade, e as concepções eurocêntricas e, conseqüentemente, racistas foram revestidas de naturalização, a fim de se afirmar uma verdade europeia que impede a existência de outras racionalidades.

No trabalho de desvelamento dessa neutralidade é que pesquisamos sobre a literatura moçambicana, por ser uma das literaturas de países colonizados que passou por um momento de invisibilidade e só se projeta a partir dos anos 60 do século XX. Assim, desejamos colocar em evidência uma literatura que não é reconhecida devidamente em seu próprio país.

Juntamente a isso, trazemos a autoria feminina, que também faz parte de um grupo minimizado, e, em se tratando de uma mulher negra, então, isso se acentua. Chiziane declara:

O meu país nunca quis-me reconhecer. Talvez esteja a ser ingrata com algumas pessoas. Existe um grupo que se julga dona do conhecimento e quer colocar a sua autoridade sobre a minha liberdade. Mas também existe o leitor comum, que não tem nada a ver com essa autoridade e que acolhe com carinho o trabalho que faço. Contudo, o meu reconhecimento vem de fora. (CHIZIANE, 2016)

Essa crítica à falta de reconhecimento que seu próprio país tem em relação a ela se refere ao o fato de ser uma mulher e negra, o que influenciou de modo negativo na maneira como se recepcionaram suas obras. Como afirma:

A raça e o sexo determinam o estatuto de quem faz o que quer que seja. Sou mulher e sou preta, então, tudo que faço tem que ter erros. Se não tiver, arranjam. E eu, teimosa que sou, digo-lhes que a minha escrita não tem erro nenhum. E a minha opção vingou porque consegui trazer uma reflexão sobre determinados aspectos culturais que antes nunca tinham sido tocados. Os meus temas exigem coragem, trabalho e pesquisa, sem que ninguém me suporte financeiramente. (CHIZIANE, 2016)

Dessa forma, diante de todas as barreiras enfrentadas para ter a literatura valorizada e frente à qualidade estética e cultural inegavelmente ilustre, é demanda urgente ressaltarmos o valor das obras tanto de Chiziane quanto de outros escritores e, sobretudo, outras escritoras dos países africanos de língua portuguesa.

Além disso, embasamo-nos também nas determinações trazidas pela Lei 10.639/03, a qual altera a Lei 9.394/96, a Lei de Diretrizes e Bases da Educação (LDB), estabelecendo a obrigatoriedade do ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana na Educação Básica. A lei visa a responder à demanda da população afrodescendente a respeito de políticas de reparação, reconhecimento e valorização da identidade. Ao Estado, responsável por essas políticas, cabe assegurar por meio de educação que todos tenham direitos iguais para o desenvolvimento, e sem sua atuação os grupos postos à margem enfrentam elevadas dificuldades para ultrapassar a meritocracia injusta que aumenta as desigualdades.

O reconhecimento pressupõe que haja justiça, valorização da diversidade, mudança nos discursos e nas ações com os negros, e uma dessas ações envolve o conhecimento da cultura e história africana e afrodescendente. Isso busca dirimir, por exemplo, o mito da democracia racial, o qual afirma que os negros não alcançam postos mais altos por falta de competência ou interesse, ignorando as desigualdades históricas da sociedade.

O ensino direcionado para as relações étnico-raciais, então, empenha-se em evitar distorções, compreender os valores, as lutas e os processos de resistência negra. Há a necessidade de desviarmos do nosso olhar etnocêntrico no campo da educação e reconhecermos a comunidade negra como parte constituinte da identidade do Brasil. Para tanto, compreender

a história e a cultura de países como Moçambique e aproximar os dois países é relevante para lutarmos contra o racismo e suas implicações no Brasil.

Diante dessa perspectiva pós-colonial, analisaremos o romance *O alegre canto da perdiz*, de Chiziane (2010). A escritora, no romance em questão, apesar de criticar as injustiças impostas pela colonização e as consequências violentas desse processo, apresenta tom esperançoso quanto ao futuro do país, o que é transposto para a obra no sentido de que, mesmo depois dos sofrimentos e das separações dos personagens, a estória termina com um feliz reencontro.

Nosso trabalho se centrará na leitura das situações coloniais de opressão, marcos do colonialismo na vida das colonizadas e dos colonizados que são decisivos para seus destinos. Faremos, então, a análise da vida de personagens, em *O alegre canto da perdiz* (2010), com o intento de estabelecer uma leitura de alguns personagens da obra. Também almejamos observar como as problemáticas da assimilação, da prostituição e de outras formas de violência se introduzem no universo literário de Paulina Chiziane, visto que são questões que fazem parte da sociedade moçambicana colonial. Além disso, as reflexões se voltam à compreensão da violência colonial e suas consequências para a vida das colonizadas e dos colonizados.

Em vista disso, passamos a refletir sobre esta problemática: no momento em que Chiziane traz em suas representações mulheres que passam por abusos e são submetidas à prostituição e homens que têm sua força de trabalho explorada de diversas formas, qual a constituição de sentidos sobre essas situações que provocam tantas desgraças na vida das personagens?

Diante dos objetivos elencados, estruturaremos este estudo em três capítulos. Inicialmente, no capítulo 1, intitulado “Moçambique: história e ficção” discutiremos sobre um breve panorama da história de Moçambique enquanto colônia até a independência, com as reflexões de José Luiz Cabaço (2007) e Maria Fernanda Afonso (2004); também abordaremos a respeito da literatura moçambicana, com fases e escritores, interpelando Manuel Ferreira (1977), Russel Hamilton (1981, 1984), Ana Mafalda Leite (1998, 2003) e Tânea Macedo e Vera Maquêa (2011). Assim, chegaremos à estruturação da escrita de Chiziane e suas obras, trazendo Ana Rita Santiago (2018) e Beth Brait (1993).

No capítulo 2, denominado “Sistema colonial e identidades em conflito”, discutiremos acerca das relações identitárias no contexto do período colonial, iniciando com o pensamento de George Balandier (2011) sobre a situação colonial, seguindo com Edward Said (2011) e suas reflexões sobre o imperialismo europeu e com Kathryn Woodward (2018) e sua discussão sobre a identidade como diferença. Também traremos para o debate Homi K. Bhabha (2013) e a

instituição do estereótipo pelo discurso colonial e Frantz Fanon (1968) e a divisão do mundo colonial, além de outro texto deste estudioso acerca do complexo de dependência e inferioridade. Apresentaremos também Roland Corbisier e Albert Memmi (1967) com o debate sobre as imagens do colonizador e do colonizado e desenvolveremos considerações sobre violência simbólica com Pierre Bourdieu (2012) e Jurema José de Oliveira (2007). Ademais, trataremos da aculturação com Denys Cuche (1999) e Russel G. Hamilton (1981), e, no que segue, abordaremos a visão de Memmi (1967) sobre a assimilação no contexto colonial. Esse tópico também é trazido à baila por Valdemir Zamparoni (2012), que ainda desenvolve pontos de vista sobre a exploração da força de trabalho do negro. Nesse mesmo capítulo, utilizaremos as contribuições de Osmundo Pinho (2015) no que se refere à regulação do corpo da mulher e de Mary Del Priore (2014) sobre as relações entre brancos e negras e as problemáticas que as envolvem.

No capítulo 3, por sua vez, adentraremos a análise do romance, observando, mais especificamente, a trajetória das personagens Delfina, Maria das Dores e José dos Montes, ressaltando o funcionamento do sistema colonial e das relações identitárias, chegando ao reflexo dessa situação na vida dos colonizados e das colonizadas. Com isso, demonstraremos as dimensões da violência colonial que levam à sujeição do homem e da mulher nas narrativas de Chiziane.

1 MOÇAMBIQUE: HISTÓRIA E FICÇÃO

A epígrafe deste trabalho se endereça aos ex-colonizados com alguns conselhos: despertar com um banho de liberdade, regressar à História passada, resistir e se reconhecer. Essa é uma postura constante de Chiziane, a busca pela liberdade. Nesse caminho de conhecimento da história moçambicana, iniciamos com um breve panorama de Moçambique, como um contraponto à perspectiva de ‘povos sem história’, como desejavam fazer crer os dominadores. A descoberta da identidade, da cultura, da religião, das línguas, das raízes contesta a redução, a animalização e até a reificação em que o colonizado foi instaurado e leva à libertação.

1.1 Moçambique e os meandros históricos

De acordo com José Luiz Cabaço (2007), chegaram, na data de 1498, embarcações enormes comparadas às que já haviam chegado antes no sul de Moçambique, entre as cidades de Inharrime e Inhambane. Esse foi o momento de primeiro contato com os portugueses que desceram em barcos menores, buscaram água fresca, trocaram objetos e voltaram ao mar, tudo isso sem agressividade. Era a expedição de Vasco da Gama em direção ao Oriente que faz parte da expansão comercial dos europeus e da acumulação do capital da burguesia. Após isso, embarcações diferentes com “gente de pele clara” passaram a chegar à costa Oriental e a disputar com árabes, indianos e mercantes *swahili*² as rotas marítimas para o Oriente, o comércio de produtos locais e depois o tráfico humano.

Os europeus, então, foram se fixando na costa, gradativamente, nas ilhas e penínsulas mais propícias climaticamente, e também mais favoráveis ao acesso das embarcações e de defesa em relação aos povos e comerciantes rivais. Em outros pontos da costa e para o interior, só houve iniciativas individuais de mercadores e aventureiros, os quais se utilizavam de mecanismos como alianças locais, casamentos, diplomacia e comércio. Os episódios de grandes expedições, de incentivo governamental, falharam devido à resposta local e às condições naturais.

Com a Primeira Revolução Industrial, conforme Cabaço (2007), houve a necessidade de expansão de fronteiras em busca de matérias-primas e de transferência de parte da produção

² Povos que comerciavam na costa índica, estabelecendo contato entre o norte da África e o Oriente.

de alimentos, com a utilização da mão de obra barata ou não remunerada. Contudo, as inovações que modificaram a produção e a comunicação ficaram restritas às metrópoles europeias.

Em uma primeira conferência internacional a respeito dos territórios do ultramar, Portugal não foi chamada, demonstrando a fraqueza no capital industrial e financeiro, apesar de os portugueses terem sido pioneiros na expansão. Em seguida, aquele país e a França sobreviveram a participar das discussões acerca das questões africanas com a Conferência de Berlim (1884-1885), a qual oficializou a ocupação da África, definindo regras para partilhar os territórios e explorar. Essa reunião, da qual os líderes africanos não fizeram parte, foi determinante para a ocupação efetiva da África no século XX.

Nessa fase mercantilista-escravista, as elites africanas organizaram formas de resistência à ocupação dos territórios, tendo em vista que se iniciou outra estratégia de colonização. A partir disso, a riqueza produzida no continente africano fica subordinada à necessidade de capital europeu, instaurando uma relação economicamente desequilibrada entre as colônias e as metrópoles europeias. Consoante Cabaço:

[...] a ordem implantada no continente vai ser a da existência, em paralelo, de duas sociedades diferenciadas, a dominadora e a dominada, a cuja relação político-econômica se sobrepõe a distinção “racial”. Essa estrutura tendencialmente dual, ao exprimir-se em todas as manifestações da vida dos territórios ocupados, formará no decurso do século XIX uma sociedade indissociável: o sistema colonialista (CABAÇO, 2007, p. 37).

As dualidades não se restringem à questão racial, apesar de que essa é a principal contradição. Segundo o autor, estão em questão outras oposições, tais como “civilizado e primitivo”, “oralidade e escrita”, “superstição e religião”, entre outras, marcando sempre hierarquia de poder. Essas oposições estão também na forma de governar, já que existia o governo direto, o qual confinava a mão de obra e libertava a terra, excluindo os nativos dos direitos de cidadãos; e o governo indireto, em que a força de trabalho é ‘livre’, formada por camponeses e que atende aos costumes do povo guiado pelo Estado.

O território também é dividido em áreas úteis e não úteis, a primeira corresponde à criação de uma comunidade de colonos, em que o governo age diretamente com investimento em infraestrutura para a exploração. Já nas áreas não úteis ou residuais age o governo indireto em que se favorecem uma economia de subsistência ou familiar e a reprodução de um poder tradicional supervisionado pelo poder central. No caso de Moçambique, conforme Cabaço (2007), o colonialismo restaurou e favoreceu referências a reinos anteriores aos que foram derrotados. Os sistemas jurídicos também eram distintos e “[...] conferiam ao Estado o

monopólio da violência repressiva legalizada” (CABAÇO, 2007, p. 50), o sistema que governava os colonizados configurava-se, portanto, por um poder coercitivo.

Ainda de acordo com Cabaço (2007), a presença de Portugal se limitava a postos militares, feitorias e Prazos da Coroa³, sendo que os territórios da África Oriental foram administrados por Goa até 1752, quando o Marquês de Pombal estabeleceu a independência. Dessa forma, observamos que a ocupação do território moçambicano não se deu de imediato. O domínio português efetivo sobre Moçambique aconteceu sob influência de alguns fatores como a revolução mineira na África do Sul, a presença dos asiáticos e a entrada do capital internacional. Após a descoberta de jazigos de diamantes na república *boer* do Transvaal, a mão de obra moçambicana passou a ser vendida, o que levou comerciantes a virarem angariadores e trouxe nova situação política de acordos diretos entre o governo britânico e chefes africanos, entre eles o imperador de Gaza, Ngungunhane.

A relação entre o governo britânico e os soberanos tradicionais desagradava a administração portuguesa, embora aquele governo tenha tentado manter o equilíbrio diplomático com ambos, pois havia territórios da colônia sem ocupação efetiva que despertavam o interesse dos ingleses. Após acordo com a república *boer* do Transvaal e conflitos com os britânicos, Portugal alcançou o domínio em Moçambique, com a prisão do chefe de Gaza, em 1895, e a derrota do chefe Hanga, da coligação multiétnica do Barué.

Outro fator primordial para ocupação efetiva de Moçambique foram os investimentos asiáticos no comércio do país, os quais induziram a entrada no interior do território e a criação de excedentes, ligando a produção local ao sistema capitalista. Anteriormente à chegada dos portugueses, séculos até, navegadores asiáticos faziam comércio com a África Oriental, eram eles indonésios, indianos, persas e árabes. A importância dos indianos se salienta no momento em que dominam o comércio da costa moçambicana, com os povos baneanes.

A atividade econômica dos indianos não se deu com investimentos na produção ou nos meios de produção, e eles não se organizaram para ter o poder político, fazendo relações com os poderes em cada área de acordo com os interesses. No período escravista, a ação dos indianos se encaminhava pela intermediação entre os europeus e os *swahilis* e, com a decadência do

³ De acordo com Maria Fernanda Afonso (2004), os Prazos da Coroa foram o sistema de colonização utilizado por Moçambique em que foram oferecidas terras aos colonos que as governariam e povoariam, sendo que eles obtiveram autonomia de Estado secundário e muitos eram extremamente extensos. Sobre tudo às mulheres órfãs e viúvas foram concedidas essas terras para fazerem um bom casamento e formarem famílias para povoar. As chamadas “donas do Zambeze” possuíam certa autonomia por essa posse, e a lei estendia a herança à filha mais velha. Essa dinâmica favoreceu a formação de uma sociedade mestiça afro-portuguesa, tendo em vista que as mulheres e os maridos procediam de variada origem étnica. Já os Prazos entregues aos senhores que enveredavam por operações de conquista foram primordiais para que o interior do país fosse adentrado e para a formação de uma monarquia africana.

tráfico, se ligam à agricultura de subsistência, substituindo o sistema de grandes feiras pelo comércio tradicional, o que os fizeram adentrar o interior e estabelecer o elo com o litoral. O sucesso deles, então, advém da habilidade para o comércio, da adaptação ao clima, da facilidade para o aprendizado das línguas e do modo de viver econômico.

A entrada do capital internacional se caracteriza como outro ponto da ocupação portuguesa. Tendo em vista que Portugal por um longo tempo não possuiu o controle do território e concluídas as negociações com a Inglaterra, foram incutidos da responsabilidade de garantir infraestrutura de escoamento dos produtos da África do Sul e da Rodésia pelos portos de Lourenço Marques e Beira. Pelo endividamento e pela falta de recursos, encontrou-se a solução com a entrada do capital internacional, sendo que o sul de Moçambique concentrou a atuação britânica, os lucros sobre os trabalhadores que iam para a África do Sul, as receitas das tarifas de trânsito dos produtos e a memória do império de Gaza.

Desse modo, de acordo com Cabaço (2007), o discurso de ‘quinhentos anos de colonização’ utilizado pelo movimento nacionalista de Moçambique na década de 50 foi a sobrevivência do mito da legitimidade histórica portuguesa e pura ficção para os moçambicanos. Nessa década, iniciaram-se os primeiros rumores da guerra colonial, a qual configurou-se como uma guerra em que se utilizava dos próprios colonizados como força militar para vencer a guerra, a chamada “guerra subversiva”. Diante disso, há um empenho importante da ação psicológica de promover a adesão das populações e conquistar a simpatia. Assim, estrategicamente, foram implantados ‘aldeamentos’, casas e aldeias onde a população era confinada e afastada dos locais de guerra ou foco de mobilização da Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO). Essa estratégia mantinha o domínio sobre os povos, sobre a informação e sobre a repressão.

A FRELIMO, na conjuntura de descolonização da África, surgiu como um movimento apoiado militarmente pela China e URSS, com a ajuda do presidente da Tanzânia, Julius Nyere, segundo Afonso (2004). O primeiro líder do movimento foi Eduardo Mondlane, que findou assassinado pela Polícia Internacional de Defesa do Estado (PIDE), em 1969. Com a sucessão de Samora Machel na direção, a FRELIMO era formada por camponeses macondes do norte, mas foi desde o início um partido de intelectuais do Sul que intencionava a formação de Estado democrática inspirada na base europeia, preterindo os chefes africanos. Dados os anos de guerra e tensão, em 1972 as colônias portuguesas ganharam o estatuto de estados portugueses, mas isso não fez com que as contestações se dizimassem. Logo, em 25 de junho de 1975, Moçambique tornou-se independente, e Machel, o primeiro presidente do país.

O líder desenvolveu aldeias comunitárias com o intento de promover uma revolução agrícola, porém encontrou obstáculos pelo fato de os camponeses agrupados deterem regras próprias de funcionamento da sociedade e não aceitarem as transformações, e, junto a isso, a guerra civil promoveu a transição dos camponeses das aldeias para outro lugar. Machel prezava pela emancipação das mulheres e combateu o analfabetismo, sendo que pela primeira vez as crianças aprenderam a língua portuguesa por textos moçambicanos. A ideia era a construção de um país socialista, com abundância e sem privilégios raciais. No entanto, para a construção dessa sociedade socialista foram instituídos modos radicais, como a instauração de campos de reeducação em províncias que não correspondiam aos princípios da FRELIMO. A imposição de hábitos e valores estranhos à população com medidas punitivas árduas gerou insatisfações. Conforme Afonso (2004) o projeto da FRELIMO e a realidade de Moçambique eram distanciadas.

Moçambique, então, passou por perdas econômicas, inundações, secas extensas e, por conseguinte, fome e pobreza. Diante disso, surge a Resistência Nacional de Moçambique (RENAMO), criada pelo regime racista da Rodésia de Ian Smith junto à elite africana do antigo exército colonial e portugueses saídos de Moçambique, de acordo com Afonso (2004). A RENAMO destinou-se a desequilibrar a FRELIMO cujo regime marxista não agradava. Assim, aquele partido alcançou status político com a contribuição dos serviços secretos da Rodésia e África do Sul e, depois, dos camponeses avessos à política da FRELIMO e dos moçambicanos desviados dos campos de reeducação, os “bandidos armados” participavam de sabotagens, atentados, massacres e raptos. Diante do quadro de pressão dos países vizinhos e ações repressivas contra as populações que se sentiam à margem, os dois partidos iniciam uma guerra civil sangrenta de dezesseis anos, a qual se encerrou em 2002 com a assinatura de um acordo de paz entre o presidente Joaquim Alberto Chissano e o líder da RENAMO, Afonso Dlakama.

A esperança acendeu-se com alguns acontecimentos como a instauração de empresas estrangeiras, a organização da sociedade civil, o desenrolar de atividades culturais, entre outros. No entanto, as guerras arrasaram o povoamento da área rural e aumentaram a concentração nos centros urbanos, o que desencadeou problemas como a violência e a corrupção, conforme Afonso (2004). O colonialismo gerou um desenvolvimento desproporcional entre as regiões de Moçambique, contradições raciais e de recursos que influíram na formação de uma unidade nacional. Nessa conjuntura, a literatura se constituiu como um importante elemento de construção da identidade nacional, como veremos mais adiante.

1.2 A escrevivência⁴ moçambicana

O contexto histórico de Moçambique mostra-nos como o colonialismo foi determinante para a edificação da nação no que concerne às fronteiras geopolíticas, à economia e à cultura. Nesse sentido, as literaturas africanas de expressão portuguesa⁵, como denomina Manuel Ferreira (1977), se originam dessa situação de expansão portuguesa, a partir do século XV, em direção à rota da África. Primeiramente, conforme Ferreira (1977) existiu uma literatura feita por portugueses que testemunhou o esforço dos lusitanos no período renascentista com cronistas, poetas, missionários, entre outros que exaltaram a cultura portuguesa, essa foi a literatura das Descobertas e da Expansão.

Ferreira (1977) defende que a literatura africana teria duas linhas: a literatura colonial e a literatura africana de expressão portuguesa. Na literatura colonial, o centro do universo narrativo caracterizou-se por ser o homem europeu, sendo que o homem negro apareceu normalmente animalizado e coisificado, e o branco era o herói mítico superior e desbravador. Como exemplos tomemos as obras *Os sertões d'África* (1880), de Alfredo de Sarmiento; *Nova largada* (1929), de Augusto Casimiro, e *Almas Negras* (1937), de João de Lemos, este último, apesar de intenção humanística, contém discurso racista.

Essa terminação “literatura africana de expressão portuguesa”, assim como outras, a exemplo de “literatura africana em língua portuguesa”, “literatura afro-portuguesa”, “luso-africana” e “português-africana”, é questionada por Hamilton (1981), o qual ressalta que todas são inadequadas por sugerirem dependência linguística, cultural e política. Quanto à primeira, usada por Ferreira (1977), no contexto histórico que surgiu teria sido adequada, mas se tornou imprópria.

As literaturas mundiais costumam ser designadas por continentes, região geográfica, nacionalidade ou grupos étnicos. No entanto, havia o argumento de que as literaturas dos países africanos recém-independentes não possuíam características de uma nacionalidade notável. Assim sendo, Hamilton (1981) argumenta que essa negação de uma identificação nacionalista dessas literaturas negava a existência das cidadanias de cada país e diminuía os processos cultural-literários da conjuntura dos últimos anos do colonialismo. Diante disso, a expressão adotada por ele é “literatura da África lusófona”, que para ele seria relativamente neutra.

⁴ Esse termo advém da escritora brasileira Conceição Evaristo que intitula assim sua literatura pela forte relação entre o que escreve e as suas vivências.

⁵ Literaturas dos seguintes países: Angola, Cabo Verde, Guiné-Bissau, São Tomé e Príncipe e Moçambique.

A respeito dessa terminologia, Ana Mafalda Leite (1998) destaca o fato de designações como “literaturas africanas de língua portuguesa”, “literaturas lusófonas” e “literaturas anglófonas e francófonas” possuírem uma ideologia confusa, a qual não identifica a nação, generalizando as literaturas pela utilização da mesma língua e de aproximadas temáticas frente ao período colonial. Posto isso, observamos que a questão terminológica há muito vem sendo debatida, logo adotaremos neste trabalho a terminação utilizada pela autora e que mais ocorre nas discussões contemporâneas: “literatura africana de língua portuguesa”.

Segundo Leite (1998), as literaturas africanas de língua portuguesa se desenvolveram após as independências políticas e exigem distintas reflexões dos estudos literários em relação ao resto da África, tendo em vista que trilharam um caminho próprio. Dessas literaturas três são continentais e duas insulares, e uma distinção dessas em relação aos outros países africanos é a falta de ligação dos escritores com o ambiente rural. Como vimos no caso de Moçambique, houve um processo de urbanização forte por causa das guerras, isso gerou um distanciamento dos escritores em relação ao campo e, conseqüentemente, o afastamento das línguas africanas.

Logo, os escritores, em sua maioria assimilados de origem urbana e de filiação europeia, não estabeleceram relação direta com as tradições orais e a oralidade, mas, sim, de forma aculturada. Diante disso, a língua se fez como um elemento primeiro de intertextualização com a oralidade. A língua assinala-se como:

Campo de intermediação das práticas identitárias nas literaturas africanas de língua portuguesa, tendo em conta essa especificidade de colonização, que favoreceu a indigenização do colono e a aculturação do colonizado, em grau mais ou menos extremados e, substancialmente, diferentes das outras colonizações, a relação com o corpo linguístico começa por manifestar-se pelas diferentes “falas” com que os escritores africanos se assenhorearam da língua (LEITE, 2003, p. 19-20).

Dessa forma, essas literaturas qualificam-se por conter práticas de escritores que fizeram/fazem coexistir a escrita com a oralidade de forma híbrida. Entretanto, o modo de apropriação da língua se faz com registros diferentes entre os autores, como aborda Leite (2003). Pepetela e Luís Bernardo Honwana seguem uma norma próxima do padrão da língua portuguesa; Boaventura Cardoso, Manuel Rui e Ungulani Ba Ka Khosa oralizam a língua de modo distinto; Mia Couto mescla línguas e recria o léxico e a sintaxe. Já Paulina Chiziane, Uanhenga Xitu e Fernando Fonseca Santos fazem parte do grupo de escritores bilíngues que continuam frases em diferentes línguas com uso de ritmos e outras cosmovisões.

Mediante esse quadro das literaturas africanas de língua portuguesa, a literatura moçambicana significou um caso à parte, conforme Hamilton (1984), pois não seguiu correntes

que promoveram determinada coesão aos grupos literários das chamadas ilhas do Atlântico sul: Angola, Brasil, Cabo Verde e S. Tomé e Príncipe, países que passaram por processos de criouliização⁶. Todos os encadeamentos históricos já mencionados a respeito de Moçambique deram origem a uma cultura aculturada que começa a eclodir no fim do séc. XIX.

A partir dos anos 20 do séc. XX, iniciaram-se ímpetus nativistas entre a elite europeia e a africana em Lourenço Marques; em 1920, um grupo de negros e, em sua maioria mestiços, fundou o Grêmio Africano, o qual sofreu retaliações por parte da Fundação de Negócios Indígenas, um órgão do governo que convenceu sócios negros de que o grêmio era discriminatório. Esses negros, então, saíram do Grêmio Africano e, em 1932, criaram o Instituto Negrófilo, posterior Centro Associativo dos Negros da Colônia. Assim, o Grêmio Africano mudou para Associação Africana, e, em 1935, os brancos nascidos na colônia fundaram a Associação dos Naturais de Moçambique.

Como afirma Hamilton (1984), diferentemente de Luanda, em Lourenço Marques não havia certa solidariedade ideológica entre as comunidades raciais que dinamizasse o nativismo e os sentimentos nacionalistas. A assimilação e os privilégios destinados aos mestiços provocaram divisões na população, logo as divergências entre mestiços e negros mantinham a hegemonia do grupo dominante, mas, ainda assim, forças nacionalistas começaram a despertar consciências e se assistiu à formação, nos anos 60, do Centro Associativo dos Negros.

Esse Centro figurou como um dos grupos de intelectuais negros e mestiços que possuiu um núcleo de estudos secundários que se opunha ao conservadorismo do grupo com a responsabilidade de Eduardo Mondlane e a participação de outros líderes, como Samora Machel, Chissano, José Craveirinha e Luís Bernardo Honwana. Pela militância, membros do grupo foram presos ou tiveram de fugir, e, em 1954, o Centro foi fechado, mas voltou quatro anos depois como um clube social.

Os jornais tiveram papel primordial na reivindicação do negro: *O Africano* (1909), com edição em português, ronga e, mais adiante, inglês; *O Brado Africano* (1918), suspenso em 1932 e com retorno um ano depois; *O Clamor Africano* (1932); *A Voz de Moçambique* (1959-1975); todos foram importantes para impulsionar a atividade literária em Moçambique. No entanto, em Beira e Lourenço Marques, a segregação racial aberta e o paternalismo forçavam a

⁶ Hamilton (1984) esclarece o termo 'crioulo' como referente a processos de amalgamento, assim como a 'aculturação', palavra esta que está ligada à escravidão e ao colonialismo e, nesse contexto, relacionava-se ao negro nascido na casa do patrão. No que concerne à África lusófona, crioulo é mais positivo do que aculturação, visto que significa uma mistura biológica, cultural e linguística em que o homem convive com os elementos indígenas e elementos do grupo dominante. "Assim o homem crioulo cristaliza a sua identidade na sua língua materna, ao passo que o homem aculturado se afirma na sua capacidade de falar a língua da Metrópole" (HAMILTON, 1984, p. 23).

dependência dos negros e mestiços em relação ao padrão branco. Nesse contexto, houve a publicação de obras literárias, pinturas e esculturas valorosas facilitada pelo patronato, o que restringiu o desenvolvimento livre de uma cultura autóctone.

Antes da década de 1940, havia poucas publicações literárias em Moçambique, além de poemas ocasionais e o *Livro da Dor* (1925), de João Abalsini. Rui de Noronha (1909-1943) e João Dias (1926-1949) evidenciam nos anos 30 e 40 o “[...] isolamento do intelectual africano” (HAMILTON, 1984, p. 15), ambos com obras póstumas e vidas breves. Com a obra *Sonetos* (1949), Noronha foi um mestiço de origem negra e indiana que demonstrou dívida com a tradição europeia ao passo que tinha uma consciência africana perpassada pelo progresso racial. Por sua vez, com *Godido e Outros Contos* (1952), João Dias demonstra sensibilidade à questão racial e desmitifica o conceito de raça, antecipando a necessidade do surgimento de uma literatura moçambicana.

Grupos de liberais europeus também contribuíram para a atividade literária com um regionalismo que ganhou impulso nos anos 50, com o aumento de revistas e folhas literárias, entre elas as revistas *Msaho* (1952) e *Paralelo 20* (1957-1961), organizada por europeus naturais de Moçambique, com intenção nativista. A cena literária moçambicana do início dos anos 60 carecia de uma direção condizente com os anseios de reivindicações e de nacionalismo dos intelectuais conscientes. O assunto da literatura em e de Moçambique trouxe à tona duas faces: a poesia sobre a problemática do negro e ligada às causas sociais e aquela em que o valor estético e artístico é priorizado; como exemplo vê-se a crítica de Eugênio Lisboa a Noêmia de Sousa pela relação dela com a problemática do negro. Segundo Hamilton (1984):

Portanto, aqueles que escreviam numa perspectiva não totalmente aceitável pelos propagadores do bom gosto literário e que reivindicavam e protestavam, estavam a cometer um acto político não só a mensagem mas também a forma estética da sua obra. Em Angola, e particularmente em Moçambique, os poetas brancos que adoptavam uma perspectiva africana, ou que manifestavam um regionalismo moçambicano, constituem um grupo com várias subdivisões, sendo uma, a daqueles que apenas exteriorizavam África e outra, a daqueles que procuravam identificar-se com ela (HAMILTON, 1984, p. 21).

Esses poetas brancos são os chamados euromoçambicanos, entres eles estão Reinaldo Ferreira, que escreve poesia em Moçambique sem ser de Moçambique. Já Fernando Ganhão e Orlando Mendes são moçambicanos brancos que se identificam com uma práxis negra. Mendes possuiu papel primordial no desenvolvimento da literatura aculturada dos anos 50 e 60 como um dos primeiros romancistas que traz um carácter racial e de protesto. Já Rui Knopfli, um

intelectual euromoçambicano, expôs na sua arte “[...] a tensão entre o lirismo pessoal, a psicologia euromoçambicana e o africano anónimo” (HAMILTON, 1984, p. 28).

No trilho da incipiente literatura moçambicana, enveredaram-se escritores como Noémia de Sousa, Rui Nogar, Malangatana e José Craveirinha. Dentre eles destacamos Noémia de Sousa, mestiça que nasceu em Lourenço Marques, em 1927; suas produções se deram, acima de tudo, nos anos 50, conjuntura em que abandonou o país e foi morar em Paris. Entretanto, a literatura dessa mulher abriu caminho para as posteriores gerações, com temática e estilística com caráter reivindicatório racial e cultural, na medida em que, através de sua voz singular, reverberou uma voz coletiva.

Nos últimos anos 60 e primeiros anos 70, houve uma abertura cultural em Moçambique por parte da ditadura, em contraponto com a poesia de combate e clandestina que vinha sendo produzida. Knopfli, Lisboa e António Quadros aproveitaram essa liberalização e fundaram a revista *Caliban* (1971), uma revista cosmopolita intencionada a descolonizar a cultura de Moçambique, a qual não escapou à vigilância do regime ditatorial e deixou a cena cultural-literária mais fragmentada após seu encerramento.

Após a derrota da ditadura em Portugal, os anos de guerra e a independência, em 1975, eclodiram manifestações literárias. Logo, “Os dirigentes da revolução empreenderam-se a legitimar e dar novo valor às instituições culturais desprezadas, trivializadas ou proibidas pelos colonizadores” (HAMILTON, 1984, p. 67). Nos primeiros momentos de reconstrução cultural, havia o dilema de sancionar o passado sem legitimar práticas obsoletas e prejudiciais à formação da nação.

A música e o teatro alcançaram uma expressividade na cultura, nessa conjuntura inicial. Por outro lado, a literatura encontrava-se parada, e todos os autores, na primeira reunião, em 1979, em torno da literatura no pós-independência, concordavam que existia a estagnação. Esse quadro se deve a fatores como a falta de estruturas e as prioridades práticas dos escritores que estavam ligadas à administração do estado-nação, tendo em vista que poucos cidadãos poderiam ocupar esses cargos. Consoante Hamilton (1984):

Como em todos os países recém-libertados do colonialismo, a legitimação da literatura clandestina e subterrânea desempenhava um papel simbólico como uma exaltação da vitória. E este gênero de literatura, principalmente poesia, gerada em torno da luta armada, duraria na terceira fase do nacionalismo como um fator ancilar aos esforços de estabilizar o novo estado. Dadas as ameaças, tanto internas como externas, à estabilidade de Moçambique, a fase da poesia de combate e de patriotismo retórico prolongou-se quase por necessidade (HAMILTON, 1984, p. 71).

Essa poesia pública, como a denomina Hamilton (1984), notabilizou-se como um instrumento didático e pedagógico entre estudantes primários e secundários. Assim, a criação artística e a era revolucionária imbricam-se no contexto africano e ocorre, com a independência, uma destruição dos caminhos concorrentes da linha clandestina da poesia de Moçambique. Ocorre também o abandono de Moçambique por intelectuais e escritores, assim como de técnicos, comerciantes, industriais e outros trabalhadores, provocando o dismantelo na economia, nas estruturas sociais e na cena literária.

Nessa circunstância, havia o problema de encontrar novas formas para novos conteúdos, porém aconteceram tentativas de edificar algo novo em cima das bases editoriais antigas, a exemplo dos jornais *Notícia* e dos suplementos *Artes e Letras* e *Notícias da Beira* e da folha literária *Diálogo*. Outras manifestações importantes para esse cenário foi a coleção *Autores moçambicanos*; *Monção* (1980), de Luís Carlos Patraquim; a revista *Tempo*, que entre 1978 e 1980 deixou de publicar poemas e contos, e também o caderno *A Palavra é Lume Aceso* (1980). Àquela altura, Hamilton (1984) lista nomes de poetas ativos em Moçambique, entre eles estavam José Craveirinha, Orlando Mendes, Rui Nogar e Mia Couto. Dada a proximidade histórica entre sua escrita e a construção da literatura moçambicana, Hamilton (1984) destaca a miopia de sua visão em relação a colocar tudo em ordem na historiografia literária.

Tomando isso em conta, o percurso trazido por Tânea Macedo e Vera Maquêa (2011) esclarece temporalmente as fases da literatura moçambicana. Desse modo, os primórdios da literatura teriam se dado do início da permanência dos portugueses até 1924. Do ano seguinte até o fim da Segunda Guerra Mundial (1945), houve uma busca por essa literatura que ganhou autonomia e passou por um período de formação de 1945/48 até 1963. O desenvolvimento se deu a partir de 1964, ano de início da luta armada, até meados de 1975. Já a consolidação desenrolou-se de 1975 até 1992, fim da guerra civil em Moçambique.

Consoante Afonso (2004), a literatura tem papel primordial na construção da identidade nacional de Moçambique, visto que os escritores da primeira geração estavam ao lado da FRELIMO e do novo projeto de nação, o que levou muitos à prisão e ao exílio. No entanto, no pós-independência, a desilusão vem à tona devido aos políticos com interesses somente partidários. Nesse contexto, a relação entre ficção e história protagonizam a literatura moçambicana, com foco na “pluridiscursividade da história” com denúncia das ambiguidades e mentiras.

Assim, notamos que os escritores se encaminham pela escrita concebida por Conceição Evaristo como *escrevivência*. A presença do passado é primordial na literatura da escritora, assim como o é na literatura negra de modo geral. Evaristo (2009) relata o trabalho da memória

em que, apesar de a ambientação em que vivia ter mudado, as memórias sobrevivem. Logo, ela escreve na tentativa de recompor esse tecido que foi esfiapado, seguindo uma sombra ou vestígio, e, em meio ao esquecimento da memória, ela inventa.

Escrita e viver se confundem, as imagens do passado misturam-se ao presente, sendo que a experiência é que atua sobre esse processo de criação, o que Evaristo (2009) chama de “escrevivência”. De forma similar, afirmamos que escritoras moçambicanas ‘escrevivem’, dando destaque, neste trabalho, a Paulina Chiziane, uma mulher negra que atua nessa escrevivência explicitando as vivências culturais e históricas, sobretudo das mulheres moçambicanas, e as contradições do ser colonizado.

No livro *Cartografias em construção: algumas escritoras de Moçambique*, Ana Rita Santiago (2019) evidencia que são os homens quem mais escrevem e possuem notoriedade, havendo, assim, a invisibilidade das escritoras de Moçambique, e os trabalhos delas são geralmente tidos como menores esteticamente. Isso deriva de alguns fatores como o alto índice de analfabetismo e escolaridade associado às desigualdades de gênero, o que provoca o apagamento da identidade autoral feminina.

Diante disso, nesse trabalho, Santiago (2019) exhibe autoras moçambicanas, portuguesas em Moçambique e luso-moçambicanas, dando espaço para o conhecimento literário de 38 escritoras, as quais citaremos para reafirmar as suas existências: Amélia Margarida Matavele, Amilca Ismael; Carla Soeiro; Celina Sheila Macome; Clarisse Machanguana; Cláudia Constance; Cri Essência; Dama do Bling; Donia Tembe; Eliana N’zualo; Emília Alexandre; Emmy Xyx; Énia Lipanga; Eunice Matavele; Fátima Langa; Felismina Velho; Henriqueta Macuácu; Hirodina Joshua; Isabel Ferrão; Isabel Gil; Lica Sebastião; Lúcia Mussá; Lília Momplé; Lina Magaia; Maria Bernadete Cipriano Roque; Melita Matsinhe; Nilzete Monteiro; Noémia de Sousa; Npaly; Paulina Chiziane; Márcia Santos (Rinkel); Rosa Isabel Maiòpué (Apuna); Rosa Langa; Sara Rosário; Sónia Sultuane; Tânia Tomé; Tereza Xavier Coito; Vigília Ferrão; Ana Mafalda Leite; Maria dos Anjos Martins; Glória Sant’Anna; Ana Oliveira Dia; Ana Margarida Cristo; Elsa de Noronha; Giselia Gracias Ramos Rosa; Maria Helena Menezes; Natália Constâncio e Nora Vilar.

Dessa forma, notamos as variadas mulheres a serem estudadas e evidenciadas na literatura moçambicana e, nesse caminho, adentramos a literatura de Paulina Chiziane, um dos nomes mais notáveis dentre os anteriormente citados, apesar de todas as dificuldades de espaço na literatura.

1.3 Paulina Chiziane: a escrevivência e a liberdade

De acordo com Santiago (2019), Paulina Chiziane nasceu em Manjacaze, província de Gaza, em 4 de junho de 1955. A escritora moçambicana é de família protestante, apesar de não ser batizada no cristianismo. Estudou numa escola de uma missão católica, onde aprendeu língua portuguesa, tendo em vista que onde nasceu são faladas as línguas Chope e Ronga. Chiziane estudou Linguística na Universidade Eduardo Mondlane, mas não concluiu o curso. Em entrevista ao programa *Inspirações*, em 2019, Chiziane afirmou fazer parte de uma família de oito filhos não assimilada, sendo a 6ª filha que aprendeu a escrever na areia e possuía uma avó contadora de histórias. Chiziane sempre esteve ligada às artes, na mesma entrevista ela revelou dois gostos: a pintura e o canto, desejos que não pode concretizar. Sua vivência se deu por mais tempo na Zambézia, mas viveu em todos os cantos do país.

Segundo Santiago (2019), o percurso da moçambicana incluiu a participação na Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO). Na entrevista a *Tv Brasil*, em 2012, a escritora declarou que era bem comportada, mas a partir do momento que participou de uma atividade política de risco se tornou mais determinada e teimosa, não descansando enquanto não chega onde quer. A FRELIMO tinha a parte armada e os clandestinos que distribuía cartazes e panfletos sobre a necessidade da independência, ela fazia parte do segundo grupo. O ano de 1974 foi o que esteve mais ativa na militância, sendo que antes era muito menina. Esse para ela foi o período de grande escola da vida na militância, em que deu seu contributo, mas depois começou a se interessar por outras coisas.

Após isso se iniciou sua atuação como escritora, com a publicação de contos na imprensa. Durante a carreira, alcançou o Prêmio José Craverinha, em 2003, pela obra *Niketche: Uma História de Poligamia*; foi candidata ao Prêmio Nobel da Paz, em 2005, e nomeada uma das mil mulheres pacíficas do mundo, conforme Santiago (2019). Seus textos foram publicados em antologias e algumas de suas obras já foram editadas no Brasil e em Portugal e traduzidas na Alemanha, em Cuba, na Espanha, nos Estados Unidos, na França, na Inglaterra e na Itália. Chiziane possui muitas publicações, são elas: *Balada de amor ao vento* (1990); *Ventos do apocalipse* (1993); *Niketche: uma história de poligamia* (2004); *O sétimo juramento* (2000); *O alegre canto da perdiz* (2008); *As heroínas sem nome - memórias de guerra e paz das mulheres em Angola* (2009), coprodução com a escritora angolana Dya Kassembe; *Quero ser alguém - histórias de crianças soropositivas* (2010); *Mão de Deus* (Coprodução com Maria do Carmo da Silva, 2012, 2016); *As andorinhas* (2013); *Por quem vibram os tambores do além - biografia do curandeiro Rasta Pita* (2013); *Eu, mulher... por uma nova visão do mundo* (2013); *Ngoma*

Yethu: O curandeiro e o Novo Testamento (2015), em coautoria com Mariana Martins; *O canto dos escravos* (2017); *Tenta!* (2018) e *O canto dos escravizados* (2018).

Apesar do seu pioneirismo, a escritora demorou a possuir visibilidade e importância na literatura moçambicana, Chiziane chegou até a declarar, em 2016, o fim do seu papel de escritora devido à falta de reconhecimento no/do seu próprio país. No entanto, em 2017, lançou seu livro de poesias, demonstrando, então, resistência frente ao desânimo anterior. Em entrevista, Chiziane (2017) expôs que sua literatura tem sido de lutar a cada dia, tendo em vista que, se não há problemas no trabalho que produz, há a invenção de empecilhos por quem pode silenciá-la. Como se vê:

Sou uma das escritoras mais contestadas do meu país. No começo perguntavam “onde estudou?”, “o que sabe?”. Aquela ideia de perguntar o que uma negra com o meu estatuto social tinha para escrever. Quem tem poder usa a estratégia do silenciamento. Se não tem problemas no meu trabalho eles inventam. É uma luta constante. Minha literatura tem sido essa: de lutar a cada dia. Vieram me falar que a escravidão é coisa do passado, mas ela continua. A mulher negra pode se tornar escrava da ideia de que o cabelo do outro é melhor do que o dela. Temos que nos perguntar todos os dias se somos livres ou escravos (CHIZIANE, 2017)

Diante dessa tentativa de silenciamento e questionamento sobre sua competência, a autora afirma prezar pela liberdade, sendo que é nesse espaço que se insere sua contação de histórias, por isso rejeita o título de romancista. O romance, segundo ela, caracteriza-se pela formalidade, pela estruturação e por regras, e ela não almeja seguir uma estética rígida; sua intenção é falar de liberdade que está mais ligada à emissão da mensagem a partir da tradição oral. Para Chiziane (2017) a palavra é construção e desconstrução e deve se ter ciência da importância que ela tem. Ela afirma a necessidade de lutar para não ser escravistas próprios, sendo que a liberdade de um reflete na liberdade do outro e a liberdade de todos torna a sociedade mais harmoniosa e humana. Chiziane argumentou ao *Programa Extra Classe*, em 2018: “Muito mais bonito contar uma estória do que propriamente escrever um romance”.

Apesar de rejeitar títulos como romancista, ela é considerada a primeira mulher a publicar um romance em Moçambique. Em Entrevista ao Brasil de Fato, em 2016, Chiziane expôs que primeiro há o prazer de ter uma caneta e um papel branco e depois a escrita vem como espaço para negociar a identidade. A escrita é o seu modo de participar da dinâmica da vida.

O primeiro romance de Chiziane é *Baladas de amor ao vento* (2003), com a primeira edição datada de 1990. Nessa data, Moçambique se encontrava independente de Portugal, alcançando isso em 1975, mas enfrentava a guerra civil. Como vimos na historiografia literária moçambicana, esse contexto da primeira publicação da escritora se insere na fase de consolidação da literatura no país. A obra citada traz a história de amor de Sarnau e Mwando e

nos fornece, em meio narrativo, o contexto do colonialismo e a situação de convivência entre valores africanos e cristãos.

A estória se inicia com a recordação de Sarnau em relação ao amor que teve por Mwando, ela já se encontra envelhecida e em uma situação de miséria, morando em Mafalala, lugar periférico. A partir disso, Sarnau volta ao passado e começa a contar várias histórias, mas com o centro na sua história de amor. A trajetória dos dois principiou-se em Mambone, quando em uma festa Sarnau avistou Mwando, no entanto, esse desejava ser padre, por isso ela teve que insistir para que ele olhasse para ela. Entretanto, em um passeio ela descobre que ele também gostava dela e começam um amor às escondidas. Até que o padre descobre o caso e o expulsa do colégio.

Assim, o casal passou a viver o amor intensamente, porém depois de um tempo Sarnau percebeu desinteresse por parte do amado e isso culminou com o abandono de Mwando, ele deixou Sarnau para se casar com uma moça escolhida pelos pais. Após muito sofrimento, a personagem principal arranja um casamento com o rei Nguila, ascende ao status de rainha, mas sofre com as humilhações, “traições” e agressões do marido.

A situação de Mwando também se modifica, posto que é abandonado por Sumbi, a mulher por quem deixou Sarnau, aquela casou-se com um homem mais velho e rico. Após isso, Mwando volta à Mambone e reencontra Sarnau, fazendo voltar a história de amor agora com novas dificuldades por Sarnau estar casada, o que leva os dois a fugirem. Todavia, ameaçado de morte a mando do rei, ele novamente abandona Sarnau. Acabou fixando-se em Angola após ser deportado, onde construiu riqueza como padre e decidiu voltar para sua terra. Ao chegar em Mambone descobre que Sarnau está em Mafalala e dirige-se para o lugar e apesar de resistir no começo, Sarnau acaba voltando aos braços de Mwando.

Sarnau e Mwando vivem situações difíceis na história de amor com encontros e desencontros repletos de abandonos, traições, prostituição, deportação, poligamia e cristianismo. Vemos na obra como o processo colonial determina a vida dos colonizados e se volta, principalmente, para a figura de Mwando, que representa a imagem do colonizado que se submete aos valores do colonizador. Apesar de estar na classe dos ‘indígenas’, ostenta o discurso de ser cristianizado e, assim, civilizado. Já Sarnau está entre os indígenas que nem foram batizados, pautando sua vida, desse modo, com base nos rituais da etnia moçambicana a que pertence.

Seguindo essa ótica de embate entre valores está a obra mais célebre da autora, *Niketché: uma história de poligamia* (2003), essa estória, Chiziane explicou ao *Brasil de Fato* (2016), se originou a partir de um episódio em que viu três mulheres discutindo, um homem foi chamado

e fugiu, assim veio a polícia e resolveu, nessa discussão cada uma falava que o seu sexo era melhor para o homem. Ficcionalmente, o romance em questão aborda a história de Rami e Tony, casados em regime cristão de monogamia, porém Tony pratica a poligamia, tendo cinco mulheres de diferentes regiões de Moçambique. Rami, exposta como uma mulher que foi disputada, doou sua juventude a Tony e se tornou uma mulher subserviente, estando agora com mais de 20 anos de casamento. Após Tony se tornar comandante de polícia, a situação de traição se acentua porque ele passa a ter mais dinheiro. Diante desse desespero, Rami alimenta uma sensação de rivalidade com as mulheres que, segundo ela, roubam seu marido.

Há representações do hibridismo com a convivência entre os valores africanos mais fortes no norte e com menos força no sul de Moçambique pelo fato de a colonização ter sido mais efetiva ao sul. Rami e Tony, os personagens principais, são do sul e, por isso, casados segundo as leis cristãs. No entanto, a partir do momento em que Rami se conduz a buscar as várias mulheres de Tony, ela se depara com um marido poligâmico e uma diversidade de mulheres de etnias moçambicanas. Desse modo, encontram-se, nesse contexto pós-colonial, os embates entre várias crenças, costumes e valores que formam a identidade de um país.

Numa perspectiva da história de Moçambique no período colonial, temos a obra de Chiziane *As andorinhas* (2013), composta por três contos intitulados “Quem manda aqui?”, “Maundlane, o Criador” e “Mutola”. O primeiro desenvolve a história em torno da figura do último imperador de Gaza, Gungunhana, que, comicamente, ordena que seus melhores guerreiros vão atrás de umas andorinhas que cagaram nele e, devido a isso, perde o poderio do seu império e é preso a mando dos portugueses.

O segundo conto aborda a trajetória ficcional do líder Eduardo Mondlane, que historicamente foi de extrema importância no início da organização da luta pela emancipação e que depois permanece no imaginário do povo como um herói e um exemplo de que se pode ultrapassar o sistema colonial. Há a exibição da vida de Mondlane desde a sua juventude com a mãe a avó, passando pela sua orfandade, pela partida por vários lugares de Moçambique, África do Sul e América, até a sua volta para lutar contra o colonialismo, findando com seu assassinato e reencontro com a avó e a mãe após a morte.

Com a finalização da obra *As Andorinhas* (2013), o último conto aborda a vida de uma atleta moçambicana chamada Maria de Lurdes ou Maria Mutola, que inicia sua carreira no futebol, sendo brilhante, mas, por se destacar mais que os homens, acaba sendo excluída dos campos. No entanto, essa exclusão a leva para outro esporte, o atletismo, em que também se destaca, tornando-se uma grande atleta.

Portanto, salientamos três obras da autora já pesquisadas por nós que demonstram o perfil da escrivência de Paulina Chiziane, uma escrita marcada pelo contexto histórico do colonialismo e por suas sucessões, como a guerra colonial e a guerra civil. Trata-se de uma escrita que expõe líderes, vivências culturais, hábitos, costumes, hibridismos e identidades nacionais. Chiziane passeia pelas regiões de Moçambique: *Niketche*, de norte a sul, *Baladas* ao sul e *O alegre canto* tem foco no centro do país, sempre trazendo a visão autóctone das experiências. A escrivência dessa escritora pauta-se pela liberdade, liberdade frente ao colonialismo, diante dos gêneros literários, para além, liberdade de ser o que se quer ser.

Diante dessa escrita libertária, muitos trabalhos vêm sendo desenvolvidos com a exaltação da voz de Chiziane. Dentre as contribuições destacamos a dissertação “Narrativas do empoderamento: um olhar à ficção de Paulina Chiziane”, na qual a autora Ilka Souza dos Santos (2018) investiga as manifestações de empoderamento feminino na obra de Paulina Chiziane, com a análise dos romances *Niketche: uma história de poligamia* (2004) e *O alegre canto da perdiz* (2008). Essa pesquisa contribui com a ressignificação de espaços e tradições, explicitando a participação da mulher negra na construção da identidade nacional. Ilka Santos (2018) observa a trajetória das personagens femininas e os traços de empoderamento e também de desempoderamento presentes, sendo, desse modo, um trabalho de extrema relevância e que alinha com o processo do nosso trabalho no que concerne à análise das personagens femininas.

Outra contribuição para os estudos sobre Chiziane é a tese de doutorado “Guruè, Guruè: conflitos e tensões nas personagens de O Alegre Canto Da Perdiz na Moçambique colonizada” de Hildete Leal dos Santos (2018). Esse texto observa, na obra *O alegre canto da perdiz* (2008) os discursos nos quais a construção dos sujeitos se dá em meio aos conflitos e tensões gerados pelo colonialismo e também a que passo as estratégias de resistência são criadas frente à dominação. Tendo isso, Hildete dos Santos (2018) leva em conta, na análise, elementos entremeados ao ato da leitura: autor, obra, contexto e leitor, demonstrando ao longo do trabalho que as personagens portam uma identidade marcada pela resistência. Há aproximações com o presente texto, no que se refere à observação dos discursos coloniais e a compreensão do que a colonização reflete nas personagens representadas na obra. Notadamente, essa tese acrescenta significativamente para as pesquisas sobre Paulina Chiziane.

Nesse caminho de crescimento e consagração dessa voz moçambicana seguimos percorrendo sobre a categoria em que focamos a análise do texto que é o personagem.

1.4 As personagens em foco

Conforme Beth Brait (1993), na definição do *Novo dicionário Aurélio*, a palavra pessoa aparece como definidora de personagem relacionada a ser humano, mas há diferença entre pessoa (ser vivo) e personagem (ficção). A autora também cita a definição do *Dicionário enciclopédico das ciências da linguagem* para a definição de personagem em que há dois aspectos fundamentais dela. O primeiro aspecto se refere ao fato de as personagens não existirem fora das palavras, sendo um problema linguístico, e, além disso, as personagens representam pessoas nas modalidades da ficção. Nesses aspectos, percebe-se que, para descobrir sobre a personagem, é necessário ver a construção do texto e a realidade ficcional.

A partir do entendimento de que há uma realidade ficcional da qual a personagem faz parte e de que há uma diferença entre o espaço dos seres humanos e da personagem, a autora lança duas perguntas: como o escritor passa da realidade para o universo que sensibiliza o leitor e também como o autor manipula esse processo de reprodução e invenção da realidade dos seres que se confundem com a dos humanos? (BRAIT, 1993). Essas questões nos levam às maneiras que o homem criou para reproduzir e inventar suas relações e as relações com o mundo. A personagem, então, vai se situar nas formas inventadas e reproduzidas da realidade.

Ao se tratar do romance de Chiziane, notamos uma relação clara com a história e com a reprodução de relações da sociedade, mas a escritora nos traz isso de forma peculiar. Por meio de uma linguagem poética, apresenta-nos situações de dores, sofrimentos e mágoas de personagens que possuem suas individualidades, mas também se referem ao coletivo do mito da origem matricial do mundo, como afirma Nataniel Ngomane no posfácio da obra. A epígrafe apresentada aponta para o elo entre as mulheres e os papéis frente ao mundo, com a citação da escritora angolana Dya Kasembe: “Entre as pernas da mulher correm os caminhos do mundo”. Como afirma Ilka Santos (2018), Chiziane, através de suas personagens, reivindica a participação feminina na história e instaura a possibilidade de reescritura da percepção da nação.

A apresentação do enredo não é linear temporalmente, posto que se inicia com uma situação presente das personagens após todos os acontecimentos sofridos, mas oscila entre passado e presente. Assim acontece a descoberta das histórias das personagens analisadas: no decorrer narrativo, todas estão separadas e o desfecho se dá com um reencontro.

De acordo com Brait (1993), deve-se ressaltar o poder dos autores na caracterização, pois os escritores fazem, no âmbito linguístico, as personagens ganharem movimentos próprios e a construção ganhar particular existência na combinação dos signos. A construção das personagens não depende só da recepção do leitor, da sua leitura, mas também dos artifícios oferecidos pelo texto, visto que o escritor manipula o discurso, utilizando técnicas que

condizem com seu estilo ou com o momento da tradição literária. Essa autora destaca que a construção das personagens obedece a leis específicas, portanto, a análise feita através de instrumentos teóricos deve funcionar parcialmente, e as pistas das construções estão no próprio texto.

Tendo isso, na análise de um texto africano, como é o nosso caso, atentamos para uma distinção, a ligação com a tradição oral, sendo que as técnicas de tradição escrita não bastam para o entendimento da completude do texto. Isso nos expõe um diferencial estilístico de Chiziane: a apresentação de histórias contadas oralmente. O movimento dos personagens, então, liga-se a contos que trazem a história da tomada de poder das mulheres pelos homens. As histórias começam assim:

Era uma vez...

No princípio de tudo. Homens e mulheres viviam em mundos separados pelos Montes Namuli. As mulheres usavam tecnologias avançadas, até tinham barcos de pesca. Dominavam os mistérios da natureza e tudo... eram tão puras, mais puras que as crianças numa creche. Eram poderosas (CHIZIANE, 2008, p. 21).

Brait (1993) compara o escritor a um bruxo que vai dosando as poções que mistura num caldeirão, o escritor combina os artifícios que possui e o produto é o texto, sendo que os elementos podem partir da sua vivência ou imaginação. A escrita de Chiziane, então, parte da mistura desses dois, inspirada nas conversas em volta da fogueira, em que a fabulação e a realidade se ligam; ela mesma se afirma enquanto contadora de histórias, pois foi nessa escola que se formou, isso se relaciona à escrevivência que destacamos anteriormente em que há íntima ligação entre o escrever e o viver. Chiziane (2018) em entrevista ao Programa Extra-classe afirmou “Escrevo sobre o meu mundo, o mundo da mulher”.

Ainda segundo Brait (1993), na narrativa podem ser encontradas as formas que o escritor utiliza e como caracteriza as personagens, essa caracterização toca na questão do narrador, que é quem conduz a leitura do texto. Ele pode ser classificado como narrador em terceira pessoa e em primeira pessoa, sendo que o narrador pode se envolver com a história como uma personagem ou estar de fora como uma câmera.

No caso da construção literária de Chiziane, há oscilação entre o uso do narrador com uma câmera: “Maria conta como ela era surda. Não ouvia os choros das crianças nem os apelos do mundo. Mas ouvia o tilintar das moedas caindo no solo a quilômetros de distância” (CHIZIANE, 2008, p. 53). Brait (1993) explicita que, na narração em terceira pessoa, há simulação de um “registro contínuo” em que se focalizam as personagens em momentos precisos e que contribuem para a construção dessa personagem. Assim, Chiziane se utiliza desse

recurso e vai construindo cada personagem nos apresentando momentos: no caso da citação acima, por exemplo, Maria das Dores situa-se contando sobre seu passado e sobre sua mãe ao médico Fernando, e, nessa situação, podemos observar uma imagem sobre a mãe e a mágoa que Maria traz dela. Ademais, existe também a autonomia das personagens por meio de discursos diretos:

- Boa tarde, Maria.
- Bom dia.
- Já não é bom dia. Passa do meio-dia.
- O dia tem vinte e quatro horas, doutor. Bom dia! (CHIZIANE, 2008, p. 49).

Também existe o uso de discurso indireto livre, em que a fala das personagens e do narrador não possui fronteiras delimitadas por pontuação, como vemos em: “Diante das lágrimas o médico entenece-se. E desenha um mapa de prováveis diagnósticos. Esta mulher deve ser de Quelimane, onde as sereias se batem pela posse de um homem branco para colher o sémen...” (CHIZIANE, 2008, p. 57).

Ao final da narrativa, ainda encontramos outro recurso que nos proporciona a construção das personagens, em um trecho em que todas as personagens se identificam, apresentando-se por elas mesmas, como pode ser visualizado a seguir:

- Sou o Simba, o poeta, o mago, o profeta! Sou o que vê longe, mas não vê a cor dos próprios olhos...
- [...] Sou a Maria das Dores, a caminhante. Plantei na Zambézia inteira a marca do meu pé...
- [...] Sou a Maria Jacinta, a mulata, troféu de guerra, bandeira branca, escudo de combate. Defendi a família da escravatura...
- [...] Sou o Zezinho. Filho da Delfina. Não sei que magia eu tenho, mas sou o que mata de amor todas as mulheres brancas, sou belo...
- [...] Sou o José dos Montes, o assimilado! Bravo guerreiro! Arrasei todos os grevistas e silencieei todos os que se opunham à escravatura...
- [...] Sou a Delfina. Mulher amada e odiada. Eu voei, tal como o vento que não tem asas mas voa...
- [...] Somos o Benedito, o Fernando e a Rosinha. Filhos de uma freira branca e do barro negro dos montes...
- [...] Sou a freira, a ursa terrestre de que eles falam. Um dia, recebi uma trouxa do bico de uma cegonha... (CHIZIANE, 2008, p. 335-337).

Isso demonstra a riqueza da construção literária da escritora moçambicana, que se utiliza de algumas técnicas de discorrer o enredo. O uso da narração em primeira pessoa, pelas personagens, é realizado ao final da narrativa, em que as perspectivas de uma ou outra já foram explicitadas e o narrador em terceira pessoa também já expôs as histórias. Ao fim, então, cada personagem se apresenta sob a ótica do que viveu, enriquecendo todas as informações que

podemos ter no que concerne a cada personagem. Haja vista as considerações realizadas sobre personagem e as técnicas utilizadas por Chiziane, analisaremos as personagens selecionadas.

1.5 *O Alegre canto da perdiz* (2010)

O romance *O alegre canto da perdiz* (2010) nos apresenta um enredo que gira em torno da história de Delfina, Serafina, Maria das Dores, Maria Jacinta e José dos Montes. A história possui como plano de fundo Zambézia, uma província do centro de Moçambique, e aborda essa localização, onde ficam os Montes Namuli, apresentada como o centro e a origem do mundo. Aliada à narrativa da Zambézia e aos percalços pelos quais a província passou está a história do seu povo, assim personagens femininas entram em cena com estórias marcadas pelo colonialismo português e pelas consequências da dominação.

A primeira da linhagem dessas mulheres é Serafina, uma mulher negra perpassada pela ideologia do colonialismo, que apregoava a superioridade do branco em detrimento do negro, e traumatizada por ter os filhos deportados, restando somente sua filha Delfina. Esta se casa com um homem negro, José dos Montes, e acaba convencendo-o a virar um assimilado, com a finalidade de poder dar mais conforto a ela; desse casamento resultam dois filhos: Maria das Dores e Zezinho. Delfina abandona José por Soares, um branco, a fim de “melhorar a raça”, e com este ela tem Maria Jacinta e Luisinho.

José parte para os Montes Namuli, revoltado com a situação de ter se entregado à mulher e agora ser trocado. Diante desse contexto, as crianças crescem num ambiente separatista em que Maria Jacinta e Luisinho são privilegiados enquanto Maria das Dores e Zezinho, que são negros, são menosprezados. Maria das Dores ainda com treze anos é dada a Simba pela própria mãe Delfina em troca de magias que ele faria para ajudá-la; dessa união nascem Rosinha, Benedito e Fernando.

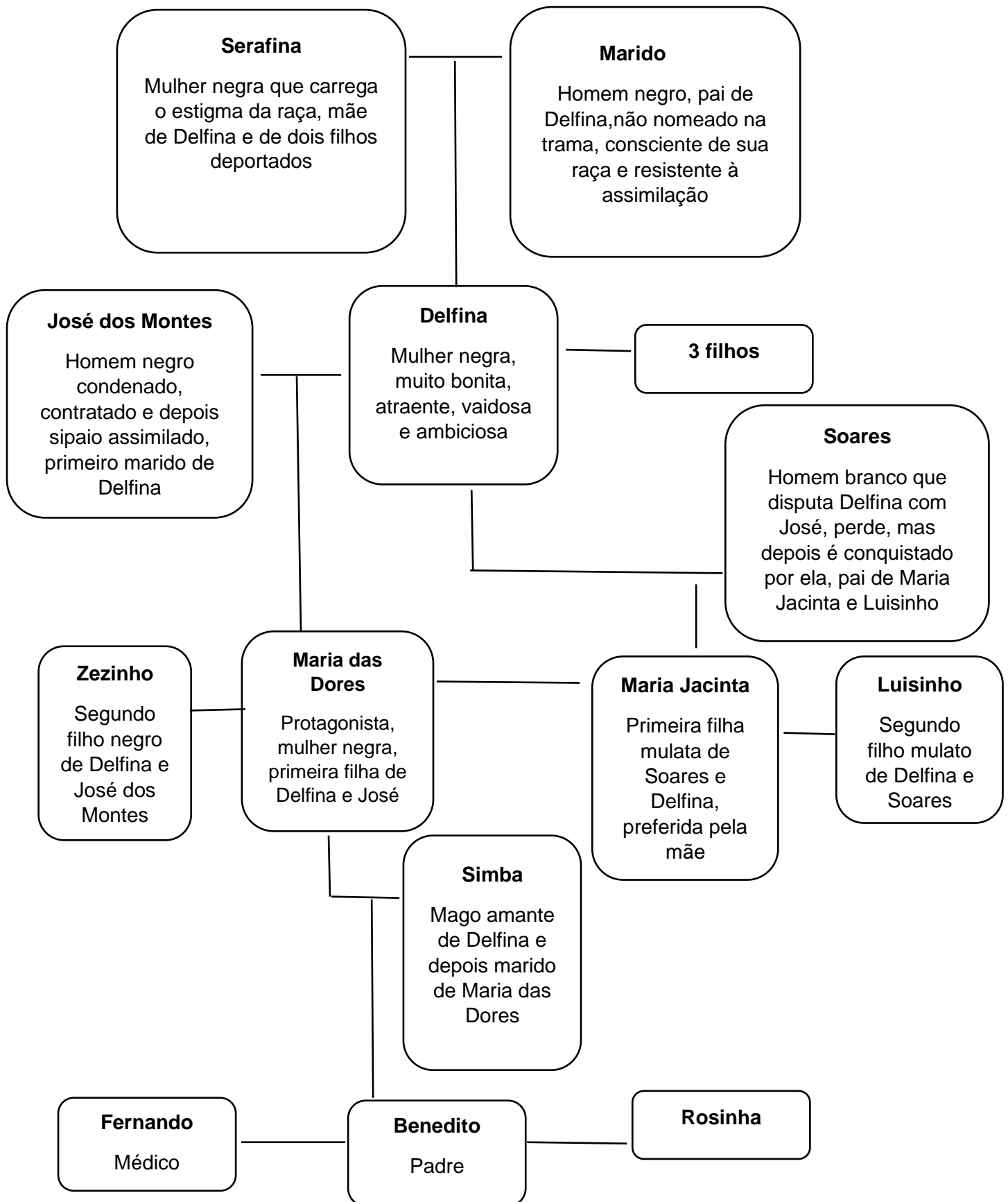
Maria das Dores fugiu da casa de Simba com dezoito anos com os três filhos, mas já se encontrava em um estado de insanidade mental, embriaguez e entorpecimento incitados pelas outras mulheres do mago que se enciumaram com a chegada da moça. Assim, Dores fugiu em direção aos Montes Namuli, sendo que pelo caminho desmaiou e só acorda em um hospital sem os filhos. Estes, então, são perdidos por Maria das Dores e são criados por uma freira e sua vida se pauta na busca deles. Ao fim, depois de um tempo perdidos uns dos outros, mães e filhos se reencontram.

Maria das Dores encontra Benedito e Fernando, pessoas que te dão auxílio em um contexto em que ela é rechaçada pelas outras pessoas. Em seguida Simba e José dos Montes

também aparecem na mesma cidade e convívio. Por fim, há o reencontro de todos e Delfina e José se culpam por terem se assimilado, servido ao regime colonial e provocado a dispersão da família. Logo, principiamos com dores e sofrimentos, em que todos os membros da família estão dispersos após um passado com processos violentos para todos, e as questões identitárias são postas em tela na relação familiar devido à ideologia colonialista e racista.

Diante disso, destacamos três personagens que são afligidas por maiores desgraças por serem negras: Maria das Dores, Delfina e José dos Montes. Este último encontra na assimilação um caminho para ascender, porém o seu trajeto é doloroso antes de fazer isso e depois. Já para as mulheres negras, os seus corpos são violados e explorados para servir ao sistema. Maria das Dores, Delfina e José, filha, mãe e pai, respectivamente, nascem em contextos em que seus destinos já estão demarcados, e esse destino é a violação e a violência. Para compreender essas situações, mais adiante faremos uma leitura das respectivas trajetórias das personagens. No entanto, primeiramente, buscaremos entender mais sobre o colonialismo, o conflito identitário e as violências consequentes.

Figura 1 – Organograma familiar de *O Alegre canto da perdiz*



Fonte: O autor (2020)

2 SISTEMA COLONIAL E IDENTIDADES EM CONFLITO

Recebeste os invasores com carinho, mas agrediram-te/
Os corações gananciosos não escutam palavras de amor/
Gente de alma bárbara, desumana, cruel/
Que te fez conhecer a eterna dor e a infinita tortura
(CHIZIANE, 2018, p. 37).

As autoras e os autores das literaturas africanas de língua portuguesa, no nosso caso a moçambicana, possuem em meio à criação artística as marcas e as consequências do período colonial, as quais não se detêm apenas àquele período, mas se propagam por toda a história até o momento de formação nacional e após consolidada a nação. Desse modo, o estudo das representações de personagens requer atenção à ligação entre ficção e história, como também ao entendimento das relações identitárias nesse contexto.

Dentre essas relações identitárias está um sistema de dominação que foi introduzido, o qual trata como menos humano e com crueldade o considerado “outro”, algo que, principalmente pela ambição econômica, levou à exploração, à dominação e à opressão em todos os níveis necessários para um total controle dos colonizados e colonizadas. Diante disso, principiamos por entender as imagens que estão em jogo nesse sistema e como se dá o funcionamento do empreendimento colonial.

2.1 A situação colonial e a construção das identidades

Iniciamos essas reflexões com a compreensão do que se configura como a *situação colonial*. Conforme Georges Balandier (2011), a expansão dos povos europeus pelo mundo foi um dos acontecimentos mais marcantes da história recente da humanidade, tendo modificado, junto à ação colonial, a história dos povos afetados, trazendo-lhes grandes consequências. Dessa maneira, ao estudar essas sociedades colonizadas de forma a compreender a realidade, primordialmente, deve-se ter como referência o que o autor denomina de *situação colonial*. Essa situação colonial aparece com um “caráter de inautenticidade, procurando, constantemente, justificar-se por meio de um conjunto de pseudo-razões” (BALANDIER, 2011, p. 225).

Balandier (2011) discorre seus apontamentos trazendo as contribuições de cada área do conhecimento para essa discussão. Os historiadores, segundo ele, lembram-nos de que a história da sociedade colonizada se deu em referência à presença estrangeira, o que nos mostra o fato de a infraestrutura dessa sociedade não ter sido empreendida de acordo com os interesses locais,

e sim com foco nas nações ocidentais. Além disso, alertam para o imperialismo econômico manifestado por meio de transformações violentas impostas como necessárias, sendo que essa exploração econômica se relaciona à conquista política. No que concerne à África, as sociedades colonizadas configuram-se como:

[...] produto, por um lado, de uma história propriamente africana (estas sociedades aparentemente tão estáveis, tão imutáveis, resultaram todas, ou quase todas da combinação variável de diversos povos que a História lesou, manipulou, sobre pôs) que pôs em contato (numa relação de domínio ou de assimilação) formas sociais homogêneas; por outro, de uma história fortemente condicionada pelo domínio europeu que pôs em contato formas sociais radicalmente heterogêneas e que evidencia um movimento de desintegração (BALANDIER, 2011, p. 226).

Logo, apesar de a história de países africanos já ser de contato entre povos, o contato com o europeu altera e desintegra essas sociedades. Como observamos em relação à Moçambique, particularmente, o colonialismo originou o crescimento irregular entre as regiões e contradições culturais.

Esse imperialismo europeu ligou-se à posse de terras, como traz Edward Said (2011). É nessa posse que começa a luta, e a partir daí surge ideologicamente o controle que se amplia para os demais âmbitos: econômico, militar, cultural etc. Concentrando as nossas reflexões nesse controle colonial, Said (2011) discorre que o imperialismo, em sua maioria, se pautava no pressuposto de que os nativos eram atrasados e não possuíam aptidão para conseguirem sua independência e serem iguais às nações “civilizadas”.

Assim, questiona essa desigualdade de direitos em que são afirmados o bem-estar e a identidade cultural europeia, ao passo que subjuga territórios ultramarinos. Além disso, ele aponta que as adversidades do mundo ex-colonial não advêm apenas da Europa, mas que essa cultura atuou juntamente com o poder imperialista, estabelecendo suas preferências. Dessa forma, Balandier (2011) e Said (2011) convergem na posição determinante da Europa na alteração (negativa) das sociedades colonizadas.

Nesse âmbito, a representação do mundo não europeu se deu a partir de quem tinha esse poder de representar, os europeus, e que o fazia segundo suas ambições de dominação e controle, sem obrigação de agradar ao público nativo, como foi apontado também por Balandier (2011). Assim, em todas as áreas se estabeleceu o domínio imperial, e alguns elementos são proeminentes para sua implementação: a supremacia do Ocidente sobre o Oriente (África, Índia e Austrália) e a etnografia que constituiu a distinção entre raça inferior e superior.

Dessa maneira, a dominação do mundo não ocidental tomou dimensões globais, pois, através do grande poderio, o império promoveu discursos universalizantes sobre as culturas,

tendo em vista a possibilidade de estudar vários povos e alcançar diversos lugares, o que levou ao discurso da missão civilizadora de fundar colônias para beneficiar os nativos.

Ademais, há a sustentação de concepções ideológicas na dinâmica da vida cotidiana dos nativos, a exemplo da desigualdade difundida das ideias de raça e cultura no ensino britânico na Índia; para além disso, ainda se destaca a criatividade do discurso imperialista para a afirmação de autoridade. De acordo com Said (2011), os estudos de Stephen Jay Gould e Nancy Stepan são exemplos do poder que as ideias raciais possuíam cientificamente no século XIX. Para esses autores, há concordância entre as teorias de inferioridade negra e as hierarquias entre raças avançadas e não desenvolvidas, e os europeus aplicavam isso ao chegarem a territórios que seriam a comprovação da existência dessas raças inferiores. Sendo assim, o poderio do império europeu ascende à medida que cresce o poder da autoridade da raça branca.

Tendo isso, havia várias opções para a subjugação do povo nativo: “[...] o prazer no uso do poder – o poder de observar, governar, controlar e tirar proveito de territórios e povos distantes” (SAID, 2011, p. 217), e assim se nota a satisfação interior da posição de comando. Outra alternativa era o “[...] princípio ideológico para reduzir e depois reconstituir o nativo como indivíduo a ser dirigido e governado” (SAID, 2011, p. 217), isto é, a manipulação feita com o povo nativo através de escolas e universidades, por exemplo.

Ademais, existia “[...] a ideia de salvação e redenção ocidental por meio de sua ‘missão civilizadora’” (SAID, 2011, p. 217), ideia que parte do pressuposto do atraso dos nativos. Havia também “[...] a segurança de uma situação que permite ao conquistador não enxergar a verdade da violência que perpetra” (SAID, 2011, p. 217), tendo em vista que os dominados não eram considerados aculturados, assim a dominação justificava-se como necessária.

Esses aspectos podem ser observados na narrativa *O Alegre Canto da perdiz* (2010) no momento em que José dos Montes já se tornou um sipaio assimilado. Ele é considerado entre os policiais do regime como o melhor preto e mais fiel, mas na conversa denota-se o prazer de controlá-lo, tendo em vista que ele não passará de um escravo e para eles só alcançou essa excelência por utilizar as armas e técnicas dos brancos, o que se relaciona também à ideia de atraso dos colonizados e à necessidade de dominá-los. Logo, há a reconstituição desse nativo, no caso José dos Montes, em que sua grandeza não pode ser exposta a ele e nem ser incitada, visto que ao notar a fraqueza do opositor o colonizado pode se revoltar. Diante disso, os policiais resolvem atacar o ponto fraco dele que é Delfina, a fim de desestabilizá-lo e demonstrar sua inferioridade.

A última opção apontada por Said é “[...] o processo pelo qual a história dos nativos, depois de removidos de sua posição histórica em sua própria terra, é reescrita em função da

história imperial” (2011, p. 218). Isso se relaciona à utilização de narrativas que fixam uma memória e ocultam a violência, e, como traz o autor, a presença do dominante é posta como indissociável de uma necessidade histórica. No conto “Maundlane: o criador”, segunda estória da obra *As andorinhas* de Paulina Chiziane (2013), já analisado por nós em outro trabalho, notamos essa reescrita da história e a imposição disso na educação para que se fixe na memória dos colonizados.

Maundlane, o personagem principal, decide estudar para ser o homem da casa e conhecer melhor os brancos, de início encontra o contexto de que a escola não ensina sobre a história moçambicana e ofuscam o que não favorece a colonização, com o apagamento de heróis nativos, troca de nomes de lugares, construção de imagem positiva do imperador, entre outras ações. Tudo isso se refere ao apagamento da história discorrido por Memmi (1967): “O colonizado, este, não se sente nem responsável nem culpado, nem cético, está fora do jogo. Não é mais, de modo algum sujeito da história; sente, sem dúvida, seu peso, muitas vezes mais cruelmente que os outros, porém sempre, como objeto.” (MEMMI, 1967, p.87).

Nessa perspectiva, os colonizados são objetos nessa conjuntura e, apesar de os europeus terem levado avanços tecnológicos à população nativa, há a visão imperialista da colônia como empreendimento, baseada em interesses, e todas essas explicações são formas de permanência da dominação europeia frente aos colonizados, como traz Said (2011).

Em face dessa dominação, Said (2011) ressalta uma questão que era a vontade que os colonizadores possuíam de exterminar os nativos coexistindo com o desejo de civilizá-los, afinal essas existências são dependentes, e, com isso, os dominadores se empenham em distinguir os nativos do homem branco, com o objetivo de apontar a necessidade da presença europeia. Isso leva a uma visão consolidada cujo objeto

[..] é sempre uma vítima ou um personagem sob forte coerção, com a ameaça permanente de severas punições, apesar de suas diversas virtudes, serviços ou realizações, excluída ontologicamente por possuir poucos dos méritos do forasteiro conquistador, fiscalizador e civilizador. Para o colonizador, a manutenção do aparato incorporador requer um esforço incessante. Para a vítima, o imperialismo oferece duas alternativas: servir ou ser destruída (SAID, 2011, p. 271).

Nessa falta de saídas se insere José dos Montes, personagem há pouco citado, os policiais do regime dizem a respeito dele:

O José deverá ser transformado em névoa, em poeira da qual nunca devia ter saído. Porque o bom negro é o domesticado. Aquele que treme e se verga perante um chicote. É importante que não tenha mãe, nem terra, nem cordão umbilical, e que na sua mente parem apenas lembranças e incertezas. (CHIZIANE, 2010, p. 145)

Dessa maneira, como já visto, a história desse homem necessita ser apagada e ele precisa ser domado e sentir medo frente ao poder colonial. Sendo assim, o imperialismo não possibilita saídas para a vítima, o colonizado, que está entre ser submisso ou ser destruído. No entanto, esse dominado ou dominada toma alguns posicionamentos em meio ao sistema, como assimilar-se, como faz José dos Montes; prostituir-se, desejar casamentos inter-raciais, como faz Delfina; entre outras poucas possibilidades, sendo que isso provoca uma crise em relação à própria identidade diante do contato com o dominador. A partir desse contato, surgem os conflitos identitários, nos quais os colonizados negros são postos em referência aos brancos colonizadores.

Esse tópico da identidade é discorrido por Kathryn Woodward (2014), que, inicialmente, traz uma história que se passa na antiga Iugoslávia, após a guerra, sobre as identidades entre croatas e sérvios, que afirmam diferenças entre si, mesmo tendo cinquenta anos de unidade política e econômica e partilhando diversos aspectos da cultura. O exemplo é trazido para indicar que a identidade é relacional, isto é, uma identidade precisa de uma outra para existir.

A identidade é marcada pela diferença, pois uma identidade se diferencia da outra por aquilo que ela não é. Woodward (2014) aborda essas identidades em conflito, apontando para uma questão importante: a construção da identidade nacional como sendo marcada pelo gênero, o masculino. Segundo a autora, em relação ao debate sobre as identidades dos croatas e sérvios, “Os homens tendem a construir posições-de-sujeito para as mulheres tomando a si próprios como ponto de referência” (WOODWARD, 2014, p. 10). Essa reflexão pode ser aplicada não só a esse exemplo, mas à história das relações de poder entre os gêneros.

Então, apesar de a identidade ser marcada pela diferença, algumas diferenças são ressaltadas em detrimento de outras; nesse caso, as dos homens são eleitas como as diferenças sobre as quais se trata na formação de identidades nacionais, ou seja, ao se pensar a identidade nacional, não se refere às identidades femininas, mas às masculinas. Podemos, assim, trazer tais reflexões às discussões deste trabalho, que, visando a refletir sobre identidades, busca observar quais diferenças Chiziane traz em seus textos e como isso influi para a edificação de uma identidade nacional. Será que apenas as identidades masculinas estão em foco?

Na contramão do exemplo dado, Chiziane prioriza as identidades das mulheres nos textos dela, não abdicando das figuras masculinas, porém as desigualdades de gênero na sociedade moçambicana são destaque nas suas produções. Tomemos como exemplo sua obra mais reconhecida, *Niketche: uma história de poligamia* (2004), que trata da rivalidade entre

mulheres e da submissão delas a determinadas tradições; trata-se da história de várias mulheres ao redor de um mesmo homem para questionar esse poder falocêntrico.

Do mesmo modo, há esse protagonismo feminino em *O alegre canto da perdiz* (2010), em que Delfina, Serafina e Maria das Dores, principalmente, são o motor gerativo da narrativa junto a seus traumas e dores produzidos pela situação colonial. Por ser uma narrativa que retorna ao período colonial, Chiziane põe em foco a identidade da mulher, mas de forma mais ampla as identidades do colonizador e a do colonizado, a do sujeito português e a do sujeito moçambicano colonizado conflitam. Como afirma Roland Corbisier (1967) os protagonistas do fenômeno histórico do colonialismo vão ser o colonizado e o colonizador, dois pólos e mundos heterogêneos que vão conviver entre si e que se opõem e se excluem por representarem interesses opostos. A imagem real do colonizador debruça-se sobre o interesse econômico, por outro lado o colonizado busca o desenvolvimento do seu país em todos os âmbitos.

As identidades tanto do colonizador, quanto dos colonizados não são unificadas. Em relação ao dominado, podemos distinguir aquele que se submete ao poderio e quer se juntar a explorador e daquele que contesta essa dominação e não cede à submissão. No caso de *O alegre canto da perdiz* (2010), temos o caso do sujeito moçambicano que deseja ficar mais próximo da imagem do dominador, como Serafina, que exalta a superioridade do branco e não quer que a filha, Delfina, se case com o negro José dos Montes, sendo que aquela também, apesar de se casar com José inicialmente, abandona-o por um branco. Ademais, José dos Montes também se assimila e vira um sipaio para ascender socialmente.

Além disso, também podemos encontrar o colonizador que afirma querer a liberdade, como é o caso de Soares, no romance em questão. No entanto, como abordado por Albert Memmi (1967), esse colonizador solidário não se sustenta nessa situação colonial, pois vai de encontro ao próprio status do colonizador, que é o de ser dominador em relação ao ser dominado, assim “Sua vida se encontra doravante sob o signo de uma contradição que lhe surge a cada passo, e que lhe tirará toda coerência e toda tranquilidade” (MEMMI, 1967, p. 34). Nesse sentido, a recusa do colonizador se dirige à sua essência, sendo que ele desfruta dos privilégios que denuncia, o que o leva, posteriormente, a renunciar a qualquer identificação com o colonizado. Logo, isso é observado por Soares, que, posteriormente, renega a filha mulata diante de outros amigos.

Como afirma Woodward (2014), a identidade é relacional, a marcação simbólica é feita com relação a outras identidades. Logo, é nesses sistemas simbólicos e através da linguagem em que são representadas que as identidades tomam sentidos. Diante disso, ponderamos sobre

o motivo de explorar a identidade neste trabalho e desaguamos na relação entre identidade e representação. Conforme Woodward (2014):

A representação, compreendida como um processo cultural, estabelece identidades individuais e coletivas e os sistemas simbólicos nos quais ela se baseia fornecem possíveis respostas às questões: Quem eu sou? O que eu poderia ser? Quem eu quero ser? Os discursos e os sistemas de representação constroem os lugares a partir dos quais os indivíduos podem se posicionar e a partir dos quais podem falar (WOODWARD, 2014, p. 18).

Nesse sentido, adentramos o poder que a representação possui em produzir identidades e em gerar lugares de poder; como afirma a autora, alguns significados são preteridos em relação a outros, logo as práticas de significação definem quem deve ser excluído e quem deve ser incluído nessa representação. Ao optar por um modelo específico de subjetividade, a cultura acaba por moldar essa identidade. Dessa maneira, essa escritora moçambicana apresenta-nos não apenas as identidades dos colonizadores e nem somente as identidades masculinas, mas também a representação de colonizados e colonizadas, evidenciando essa figura do dominado, diferentemente do que ocorria na produção da literatura colonial.

Essa produção literária acompanha o processo de independência e guerra civil e, posteriormente, de construção de identidade nacional. Chiziane publicou o romance em questão em 2008, momento ainda recente em relação à independência, criticando as injustiças impostas pela colonização e as consequências violentas desse processo por trazer as questões que ressaltamos, como a prostituição das colonizadas e a assimilação dos colonizados. O poderio colonial do homem branco é o que se contesta nessas narrativas, contestações que vêm no seio das mudanças e transformações no mundo em que questões identitárias surgem no debate com intensidade. Logo,

Mesmo que o passado que as identidades atuais reconstroem seja, sempre, apenas imaginado, ele proporciona alguma certeza em um clima que é de mudança, fluidez e crescente incerteza. As identidades em conflito estão localizadas no interior de mudanças sociais, políticas e econômicas, mudanças para as quais elas contribuem. As identidades que são construídas pela cultura são contestadas sob formas particulares no mundo contemporâneo – num mundo que se pode chamar de pós-colonial. Este é um período histórico caracterizado, entretanto, pelo colapso das velhas certezas e pela produção de novas formas de posicionamento (WOODWARD, 2014, p. 26).

O mundo pós-colonial, então, caracteriza-se como um mundo de mudanças. Nesse caminho de reconhecer novos posicionamentos e novas identidades, histórias são confrontadas e há a necessidade de resgatar a história do grupo cultural que se deseja autenticar, o que acaba

desembocando em certo essencialismo, de acordo com a autora. Os chamados “novos movimentos sociais”, dos anos 60, fizeram com que novos nichos, além das políticas baseadas na classe social, se mostrassem, e esses movimentos foram definidos pela política de identidade. Essa política, consoante Woodward (2014), consistia na afirmação da identidade de grupos marginalizados e oprimidos. Segundo a estudiosa, “Weeks argumenta que uma das principais contribuições da política de identidade tem sido a de construir uma política da diferença que subverte a estabilidade das categorias biológicas e a construção de oposições binárias” (WOODWARD, 2014, p. 38).

Destarte, as identidades são formadas pela marcação da diferença de sistemas simbólicos e formas de exclusão social, sendo que esses modos de diferença se estabelecem a partir de sistemas classificatórios que dividem uma população entre dois grupos: nós e eles. Essa diferença pode ser estabelecida de modo negativo, no sentido de exclusão, mas também de forma positiva, ao ser celebrada. No entanto, o problema que abarca isso é o fato de, nos sistemas de representação, um dos elementos da oposição binária ser mais importante que o outro, um ser considerado a norma e o outro o “outro”, consoante Woodward (2014).

Apesar dessa tentativa de fixidez na determinação dessa distinção, no caso das identidades sobre as quais discorreremos, o colonizador não consegue manter essa diferença fixa para o colonizado, tendo em vista que o último se modifica identitariamente pela influência do colonizador. Isso se relaciona também com o plano psíquico, e a “descoberta” do inconsciente por Freud tem tido impacto nas reflexões sobre a identidade:

A ideia de um conflito entre os desejos da mente inconsciente e as demandas das forças sociais, tais como elas expressam naquilo que Freud chamou de supereu, tem sido utilizada para explicar comportamentos aparentemente irracionais e o investimento que os sujeitos podem ter em ações que podem ser vistas como inaceitáveis por outros, talvez até mesmo pelo eu consciente do sujeito (WOODWARD, 2014, p. 63).

Verifica-se, assim, que a compreensão desse plano, além do social e do simbólico, é necessária para se entender a vontade do colonizado de ser o colonizador, o inconsciente que age junto ao que o consciente impõe. Sendo a identidade do colonizador o padrão positivo e a do colonizado o modelo negativo, é lógico que o colonizado queira aproximar sua imagem, inconscientemente, do que representa o padrão positivo, o qual se formou após um caminho de estratégias de afirmação desse “nós” em distinção com o “eles”. Chiziane (2010) demonstra isso com o personagem José dos Montes, um colonizado que inconscientemente quer ser o colonizador, isso, também, por pressão de sua esposa, Delfina; com isso, ele se assimila e se

transforma em um sipaio, um soldado negro que atua aliado aos portugueses, repreendendo violentamente os “seus”. Assim, possui o desejo de se aproximar da imagem do branco dominador, almejando essa posição de certo domínio, sendo esse um lugar que ele nunca ocuparia na situação colonial.

2.2 O estereótipo e o complexo de inferioridade

O desejo de ser o colonizador, então, parte da construção de um discurso colonial que apresenta um caráter de fixidez no que se refere à diferença, isto é, há a criação de um estereótipo que se relaciona a uma identificação que está no lugar, porém, ao mesmo tempo, deve ser repetido, como se, ao passo que essa identificação não precisasse ser comprovada, ela também não pudesse ser provada pelo discurso, conforme afirma Homi K. Bhabha (2013).

Segundo esse autor, existe um processo de ambivalência para o estereótipo, e essa ambiguidade consiste na sua repetibilidade em diversas conjunturas, ao tempo que produz um efeito de verdade que supera o que pode ser comprovado logicamente. A partir disso, Bhabha (2013, p. 118) sugere um deslocamento “[...] do imediato reconhecimento das imagens como positivas ou negativas para uma compreensão dos processos de subjetivação tornados possíveis (e plausíveis) através do discurso do estereótipo”.

Desse modo, o que se busca é a abolição de um julgamento da imagem estereotipada com base em uma normatividade prévia, só assim se poderá explicar como o objeto do discurso colonial é desejado e rejeitado simultaneamente. Conforme Bhabha (2013), a articulação das formas de diferenças, raciais e sexuais, colabora para a construção do sujeito colonial no discurso e na manutenção do poder nesse âmbito. Assim, essa articulação nega uma identidade e singularidade aos objetos da diferença, e o cruzamento entre os epítetos raciais e sexuais funciona como modos de diferenciação, embasando práticas do discurso e hierarquizações raciais e culturais.

O discurso colonial instrumentaliza-se pelo poder, tendo condições mínimas como: apoiar-se na aversão às diferenças; possuir por função criar um espaço para “povos sujeitos” por meio de produção de conhecimentos que estimula o prazer/desprazer e buscar ser legitimado pela produção de conhecimentos do colonizador e do colonizado que são estereotipados e colocados em oposição. Tendo isso,

O objetivo do discurso colonial é apresentar o colonizado como uma população de tipos degenerados com base na origem racial de modo a justificar a conquista e estabelecer sistemas de administração e instrução. Apesar do jogo de poder no interior

do discurso colonial e das posicionalidades deslizantes de seus sujeitos (por exemplo, efeitos de classe, gênero, ideologia, formações sociais diferentes, sistemas diversos de colonização, e assim por diante), estou me referindo a uma forma de governamentalidade que, ao delimitar uma “nação sujeita”, apropria, dirige e domina suas várias esferas da atividade (BHABHA, 2013, p. 124).

Dessa forma, notamos que o colonizado é posto como degenerado por causa da raça para se fundamentar a dominação; assim, o discurso colonial, consoante Bhabha (2013), produz o colonizado que é um “outro”, mas visível, tendo em consideração que o colonizador se apropria e domina esse outro. Nesse sentido, Memmi (1967) nos aponta o papel de usurpador que o colonizador possui, em que para a usurpação passar a imagem de legitimidade, o colonialista precisa achar justificativa para a sua dominação.

Assim, duas saídas não possíveis, e as duas são realizadas ao mesmo tempo: elevar seus méritos de usurpador e diminuir o usurpado, exaltar suas virtudes, ao passo que deprecia o colonizado. Nesse caminho, Bhabha (2013) e Memmi (1967) destacam a necessidade de justificar a dominação que é feita, como vimos com a inferiorização do colonizado.

Esse discurso colonial é uma forma de narrativa que emprega um sistema de representação denominado por Edward Said de “realismo radical”. Esse sistema com intenção político-ideológica faz com que a Europa avance de forma concreta e não apenas metaforicamente sobre o Oriente. Apesar de evocar Said em suas discussões, Bhabha (2013) explicita que o estudioso unifica o orientalismo e, conseqüentemente, o poder colonial e o sujeito da enunciação colonial.

A crítica de Bhabha, logo, se dirige à recusa, em Said, de uma teoria do conhecimento que oponha essência/aparência, ideologia/ciência, pois isso colocou os sujeitos em uma relação simétrica de poder. Essa simetria não existe, tendo em vista que entre os sujeitos sempre haverá relação de oposição ou dominação. Dessa forma, a recusa àquelas oposições omite o fato de as enunciações do discurso colonial serem sobredeterminadas e a subjetificação do dominado também conter o dominador em seu interior. Nesse contexto, Bhabha (2013) acusa uma insuficiência no que concerne à atenção de Said à representação pensada como a articulação entre a fantasia e o histórico na formação de efeitos políticos do discurso, isto é, Said não teria pensado a representação do orientalismo como um equívoco da essência oriental.

A proposta de Bhabha (2013), a seguir, é a leitura do estereótipo racial como fetichismo, fetiche esse que encaminha para uma identidade que consiste, por um lado, na dominação e no prazer, e, por outro, na ansiedade e na defesa, sendo uma forma contraditória de reconhecimento da diferença, uma vez que a recusa simultaneamente. O fetichismo comporta um desejo de

originalidade, de uma fantasia primária que é ameaçada pela divisão, ou seja, pelas diferenças de raça, cor e cultura. Há uma necessidade de mascaramento do real devido à falta pela qual o colonizado é marcado, mas ao mesmo tempo há a repetição que confirma essas faltas. Bhabha (2013) declara:

Minha afirmativa está contida de forma esplêndida no título de Fanon, *Pele Negra, Máscaras Brancas*, onde a recusa da diferença transforma o sujeito colonial em um desajustado – uma mímica grotesca ou uma “duplicação” que ameaça dividir a alma e a pele não diferenciada, completa, do ego. O estereótipo não é uma simplificação porque é uma falsa representação de uma dada realidade. É uma simplificação porque é uma forma presa, fixa, de representação que, ao negar o jogo da diferença (que a negação através do Outro permite), constitui um problema para a *representação* do sujeito em significações de relações psíquicas e sociais (BHABHA, 2013, p. 130).

Essa fixidez do estereótipo tanto do colonizado quanto do colonizador impede que o significante “raça” seja instaurado de outra forma que não como uma diferença negativa, sempre, então, pela ótica do racismo. A possibilidade da diferença, nesse caso, não está isenta das ideologias de dominação racial e cultural. A estratégia de domínio do poder colonial, destarte, se ampara sobre as duas identificações ligadas ao imaginário: a agressividade e o narcisismo, havendo o reconhecimento da diferença, mas, concomitantemente, acontecem a rejeição e o mascaramento dela.

Nesse sentido, a vida do homem e da mulher negros marca-se pela negatividade trazida pela sua cor, atuando diretamente na penosa vida que levam. Em *O alegre canto da perdiz* (2010), vemos: “— Pensas que não sei o que sofres, Delfina? Ah, se eu pudesse abrir o meu peito e mostrar a ferida que tenho por dentro. Ser negra é doloroso. Negro não tem deus nem pátria” (CHIZIANE, 2010, p. 86). Essa declaração da mãe de Delfina, Serafina, explicita as faltas pelas quais a mulher negra é perpassada; o fato de não ter deus refere-se à falta de auxílio de algum ser superior diante da situação e não ter pátria demonstra a espoliação que o colonialismo traz ao colonizado.

Esse sofrimento perpetua-se pelas gerações, sendo que a filha de Delfina, Maria das Dores, também passa pelo sofrimento de ser preterida, junto aos irmãos negros, em relação à irmã e ao irmão mulatos, Maria Jacinta e Luisinho. Em certo momento em que Maria das Dores penteia o cabelo da irmã, Delfina faz uma crítica: “— Os cabelos das pretas é que são difíceis, parecem palha, não são bons. Tu, Jacinta, herdaste do teu pai um cabelo bom, para que queres tu esse penteado de preta?” (CHIZIANE, 2010, p. 263). Notamos, então, a repulsa atribuída a uma característica fenotípica da mulher negra, junto à exaltação de um aspecto da mulher mulata/branca.

Do mesmo modo, no conto “A mão dos pretos”, de Luís Bernardo Honwana, há uma crucial reflexão sobre o racismo e a necessidade social de diferenciar os negros dos outros homens, aliada ao sofrimento e à sensibilidade de uma mãe que vê o filho questionar-se sobre essa situação e escutar vários posicionamentos racistas. O ser negro desde criança entremeia-se a várias situações que o leva a sempre refletir sobre o seu lugar no mundo e suas características raciais.

Essa aversão ao ser negro também se reflete nos espaços que essa raça pode ocupar na sociedade. Fanon (1968), em *Os Condenados da Terra*, destaca essa divisão do mundo colonial e a necessidade de compreender isso a fim de entender o modo como a sociedade descolonizada vai se reorganizar. Nessa divisão em compartimentos, há zonas habitadas por colonos e outras habitadas por colonizados. A cidade do colono é de pedra e ferro, iluminada, asfaltada, onde os lixos não estão à vista, é saciada, isto é, cheia de elementos bons que estão associadas aos brancos. Por outro viés, a cidade do colonizado é faminta de alimentação, de vestimentas, de carvão, de eletricidade, ou seja, de todas as ausências pelas quais os colonizados podem ser perpassados.

Desse modo, Fanon (1968) explicita que o olhar do colonizado é de inveja, de vontade de estar no lugar do colono, de ter a posse, de “[...] sentar-se à mesa do colono, deitar-se no leito do colono, com a mulher deste, se possível” (FANON, 1968, p. 29). Essa divisão do mundo colonial caracteriza-se pela “fronteira do asfalto” que Luandino Vieira traz em seu livro de contos *A cidade e a infância* (2007). O conto de título “A fronteira do asfalto”, por exemplo, possui uma narrativa em que uma menina branca, Marina, e um menino negro, Ricardo, são impedidos de se relacionar pela questão racial. Nesse enredo, os dois fazem parte de mundos distintos, ela a da rua asfaltada, com calçada, com árvores de flores violeta, já ele da rua de areia e casas de pau-a-pique. Ao fim, Ricardo morre justamente por estar nesse mundo que não é considerado o seu, ao descer da janela de Marina, em certo dia, é parado pela polícia como sendo um ladrão e acaba caindo na calçada, batendo a cabeça e morrendo.

No entanto, além da existência de cidades indígenas e europeias, ou de escolas indígenas e europeias, há um outro tipo de fronteira que é a linha divisória estabelecida pelos quartéis e as delegacias, o soldado caracteriza-se como o porta-voz do colono, utilizando a linguagem de violência frente aos colonizados, conforme Fanon (1968). Em *O alegre canto*, de Chiziane (2010), por exemplo, José dos Montes transforma-se no arquétipo perfeito desse porta-voz, com inicial resistência a isso, mas com posterior exercício do cargo com excelência, como se vê em: “Falam do José dos Montes. Elogiam-no. Ele é preto bom, um preto fiel, o melhor que já existiu. Se não fosse um cafre, podia ser um fidalgo ou um general. É um belo exemplar. Até as

mulheres brancas suspiram por ele” (CHIZIANE, 2008, p. 143). Esse é o reconhecimento dos brancos pela competência de José, que, apesar de ser bom, não passa a um nível maior pela raça e tende a ser barrado para não começar a ter consciência de sua inteligência e se revoltar.

Consoante Fanon (1968), “O intermediário não torna mais leve a opressão, não dissimula a dominação. Exibe-as, manifesta-as com a boa consciência das forças da ordem” (1968, p. 28). Nesse caso, sabe-se que há os soldados portugueses e os soldados negros, os sipaios; para os que são portugueses, esta tem de ser uma tarefa natural de manutenção de poder da sua classe: oprimir o colonizado e dominá-lo de todos os modos, fazendo-o internalizar sua subordinação.

Entretanto, ao tratarmos do sipaio e, nessa situação, do sipaio José dos Montes, estamos refletindo sobre homens negros dominados que, ao se elevarem a esse posto de comando, exercem seu papel de modo a se esquecerem de que também continuam sendo subjugados, e isso se concatena diretamente à incorporação do papel de subalterno. Assim, imbuído de sua inferioridade, essa personagem tenta alcançar um posto que o leve à superioridade.

Essa posição tanto do homem negro quanto da mulher negra de serem convencidos de sua inferioridade relaciona-se ao que Fanon (2008) denomina pretensão complexo de dependência e de inferioridade, sobre o qual vamos discutir. De início, na sua obra *Pele negra, máscaras brancas*, Fanon (2008, p. 28) aponta uma reflexão: “[...] para o negro, há apenas um destino. E ele é branco”. Tal frase encerra de modo sucinto o caminho deste trabalho, tendo em vista que visamos a analisar as representações de colonizados e colonizadas, observando os possíveis destinos reservados a eles no âmbito da colonização, destinos esses que se referem sempre à subjugação frente ao branco, uma vez que as possibilidades do homem e da mulher negros limitam-se ao que o branco lhes proporciona.

Diante disso, há a alienação do negro que deve ser desfeita com uma tomada de consciência das realidades tanto sociais quanto econômicas, sendo que “Só haverá uma autêntica desalienação na medida em que as coisas, no sentido o mais materialista, tenham tomado os seus devidos lugares” (FANON, 2008, p. 29). Para aniquilar esse complexo de inferioridade, deve haver um processo duplo relacionado à economia e também à internalização da inferioridade. Segundo Fanon (2008), o comportamento do negro se parece com um tipo neurótico obsessivo, pois há a tentativa de fugir da própria individualidade devido a ser prisioneiro de sua subalternidade, assim como o branco é orientado neuroticamente pelo convencimento de sua superioridade. Logo:

Um branco, nas colônias, nunca se sentiu inferior ao que quer que seja; como o diz tão bem Mannoni: “Ele será endeusado ou devorado”. O colonizador, se bem que “em minoria”, não se sente inferiorizado. Há na Martinica duzentos brancos que se julgam superiores a trezentos mil elementos de cor. Na África do Sul, devem existir dois milhões de brancos para aproximadamente treze milhões de nativos, e nunca passou pela cabeça de nenhum nativo sentir-se superior a um branco minoritário (FANON, 2008, p. 90).

No capítulo “Sobre o pretenso complexo de dependência do colonizado”, de *Peles negras, máscaras brancas*, Fanon (2008) discorre sobre fenômenos de ordem psicológica que fazem parte da relação colonizado-colonizador. Para ele, “O problema da colonização comporta assim não apenas a intersecção de condições objetivas e históricas, mas também a atitude do homem diante dessas condições” (FANON, 2008, p. 84). O estudioso afirma isso ao contrapor O. Mannoni, o qual deixa escapar a subjetividade que perpassa a análise da relação colonial. Os estudos de O. Mannoni eram os únicos existentes até então, por isso Fanon inicia se opondo a esse autor.

Ele, Fanon (2008), segue se contrapondo a Mannoni, para quem o complexo de inferioridade em relação à raça se relaciona a pessoas que são minorias em lugares de outra cor e que, no contexto de Madagascar, esse complexo só ocorre em casos extraordinários. Todavia, Fanon estabelece que “A inferiorização é o correlato nativo da superiorização europeia. Precisamos ter coragem de dizer: *é o racista que cria o inferiorizado*” (2008, p. 90). Assim, a superiorização da Europa, que institui o racismo, cria o inferiorizado.

No entanto, para Mannoni, havia um complexo de dependência nato, em que os povos colonizados ansiavam pelos europeus que lhes trariam benefícios. Assim, para o autor, o branco obedeceria ao complexo de autoridade, e o negro (malgaxe), ao de dependência. Entretanto, de acordo com Fanon (2008), esses complexos são instituídos na relação colonial, já que o negro malgaxe, por exemplo, a partir da chegada do europeu, deixa de ser malgaxe e passa a existir em referência ao europeu, sua alteridade é esse branco europeu. Consequentemente, esse branco provoca modificações tanto psicológicas quanto nas relações sociais, e, nesse contexto, o malgaxe se situa entre a dependência em relação ao branco e a inferioridade psicológica.

Ao adentrar a questão do inconsciente de fato, Fanon (2008) relata a interpretação de um sonho de um negro, em que, após passar por um caminho e por barreiras, encontra brancos e percebe que também é branco. A leitura que o autor faz desse sonho é que há um desejo inconsciente de ser branco, e, para além disso, esse negro sofre de um complexo de inferioridade; logo, se esse indivíduo possui essa vontade, isso tem relação direta com a sociedade em que vive, pois esta mantém tal complexo com a afirmação de superioridade de

uma raça. Nesse sentido, para Fanon (2008), esse seu paciente deve ser ajudado a “conscientizar seu inconsciente”, a fim de afastar a ideia de embranquecimento. Em outras palavras:

[...] o negro não deve mais ser colocado diante deste dilema: branquear ou desaparecer, ele deve poder tomar consciência de uma nova possibilidade de existir; ou ainda, se a sociedade lhe cria dificuldades por causa da sua cor, se encontro em seus sonhos a expressão de um desejo inconsciente de mudar de cor, meu objetivo não será dissuadi-lo, aconselhando-o a “manter as distâncias”; ao contrário, meu objetivo será, uma vez esclarecidas as causas, torná-lo capaz de escolher a ação (ou a passividade) a respeito da verdadeira origem do conflito, isto é, as estruturas sociais (FANON, 2008, p. 95-96).

Logo, as alternativas para os colonizados existirem no colonialismo devem ser além de dependência ou inferiorização, visto que, para Fanon (2008), há a necessidade de esclarecer ao negro os motivos da vontade de “embranquecer”, para que ele possa se posicionar em relação à estrutura da qual parte esse desejo – que é a sociedade. Conforme o estudioso martinicano, a maioria dos europeus vai para as colônias com o intuito de enriquecer rápido. Essa chegada dos colonizadores brancos transforma a dinâmica social e instaura as duas possibilidades para o negro: o complexo de dependência e o sentimento de inferioridade.

O conceito “complexo de dependência” atrela-se ao fato de o negro “necessitar” do branco e sempre ter desejado inconscientemente sua chegada. Já o sentimento de inferioridade é criado a partir do momento em que o negro deseja ser o branco, pois isso assegura que o considerem humano. Nesse âmbito, Fanon (2008) compreende que esses sentimentos se originaram com a chegada do branco colonizador, isto é, sentimentos nascidos a partir da comparação do negro com o espoliador. Essa tentativa de naturalização da dependência do colonizado pelo colonizador desenvolve-se também nas reflexões de Roland Corbisier, que, prefaciando Albert Memmi (1967), expõe: “Para justificar, para legitimar o domínio e a espoliação, o colonizador precisa estabelecer que o colonizado é por ‘natureza’, ou por ‘essência’, incapaz, preguiçoso, indolente, ingrato, desleal, desonesto, em suma, inferior” (1967, p. 9).

Nessa ideologia do colonialismo, então, prega-se a superioridade do colonizador e, logo, a inferioridade do colonizado. Nessa relação inicial, o colonizado se aliena e é convencido pelo colonizador de sua subalternidade a ponto de querer ser um colonizador. No entanto, essa tentativa fracassa pelo fato de, além de serem colonizador e colonizado, também são povos diferentes e não vão deixar de ser o que são, conforme Corbisier (1967). Esse conflito de identidades é matéria literária em *O alegre canto da perdiz*, de Chiziane (2010), acima de tudo

na mente dos colonizados e colonizadas. As personagens Serafina e Delfina, por exemplo, internalizam e defendem o casamento com brancos como ascensão:

Quando abriu os olhos para a vida o mundo já era assim. Um filme sem enredo. Negros a ser castigados. Carga. Descarga. Chicote. Greves e mortes. Imagens que lhe inspiram melancolia e tristeza. Caminha pelas estradas alcatroadas, com leveza. Apreciava os casarões coloniais. Apartamentos. Prédios. Hotéis. A vida dos brancos é fantástica. Eles mataram as árvores, mataram os bichos e construíram cidades luminosas. Fascina-os a electricidade, que torna as noites sempre iluminadas apesar de ofuscar o brilho da lua. A imagem dos casarões antigos projecta um futuro de grandezas na sua mente e ela jura: terei a grandeza das sinhás e das donas, apesar de preta! (CHIZIANE, 2008, p. 81).

Nessa passagem, Delfina relembra um pensamento de infância no qual desejava se casar com um branco e ocupar o lugar de uma sinhá, com escravos e todas as vantagens de ser branca. Diante disso, observamos que a vontade de ser branco envolve vários aspectos: livrar-se da violência colonial, ocupar espaços de moradias, ter eletricidade, sentir-se como uma sinhá. Tudo isso é negado ao homem e à mulher colonizados pelo colonizador, que é um usurpador, como afirma Memmi (1967).

O colonizador se configura como usurpador, segundo esse estudioso, pois é um privilegiado sem legitimidade. É um estrangeiro que chega a um país e toma lugares que seriam de direito dos habitantes nativos. Esses colonizados, por mais privilégios que possam chegar a possuir, sempre terão alguns direitos recusados, tendo em vista que o usurpador subverte as normas vigentes no país aonde chega. Como não pode haver as adequações da imagem da colônia à metrópole e do colonizado ao colonizador, o colonialista utiliza o racismo para legitimar esse sistema colonial opressor. Logo,

Um esforço constante do colonialista consiste em explicar, justificar e manter, tanto pela palavra quanto pela conduta, o lugar e o destino do colonizado, seu parceiro no drama colonial. Quer dizer, em definitivo, em explicar, justificar e manter o sistema colonial e, portanto, seu próprio lugar (MEMMI, 1967, p. 69).

Conforme Memmi (1967), a atitude racista se compõe por: descobrir e evidenciar as diferenças entre colonizado e colonizador, exaltar as diferenças do colonizador e afirmar essas diferenças como definitivas para que se tornem dessa forma. Desse modo, ao menosprezar uma diferença do colonizado, ressalta-se como sendo da sua essência. Assim, ser colonizador e ser colonizado tornam-se categorias definitivas, e isso só começa a ser desfigurado no momento em que o dominado se revolta e inicia a descolonização.

Todavia, enquanto não se inicia esse processo, os colonizados são afetados por destinos que lhes são impostos pela colonização e, nos conflitos entre suas identidades e as do colonizador, acabam sempre perdendo, estando no papel de subjugação. O caminho em que as mulheres acabam sendo inseridas para melhorarem suas vidas ou a de suas famílias é o de abuso ou venda de seus corpos, como ocorre com Delfina e Maria das Dores, em *O alegre canto*, de Chiziane (2008). Por outro lado, os homens são destinados a serem assimilados, virando sipaios, a exemplo de José dos Montes, em *O alegre canto*, de Chiziane (2010).

Partindo da observação de como é a relação colonizado-colonizador, das opressões que o dominador cria para subjugar o dominado, pretendemos analisar, então, a obra *O alegre canto da perdiz* (2010), de Chiziane, observando as formas como o colonizado é oprimido e violentado no sistema colonial, passando por processos nos quais têm de buscar a própria sobrevivência no sistema.

2.3 Violências do sistema colonial

Diante da nossa proposta, discorreremos sobre aspectos que se referem ao colonizado e à colonizada, bem como às violências que os acometem. A violência é um elemento que compõe a vida do colonizado, como traz Fanon (1968) nas regiões coloniais o soldado e o gendarme tem contato direto com o colonizado e utilizam do aparato militar para intervir diretamente, a linguagem usada é a da pura violência a qual esse intermediário do poder introduz na casa e no cérebro do colonizado.

Nesse sentido, no momento da descolonização, que é sempre um fenômeno violento, segundo o autor, essa violência institui-se pelo colonizado no que ele denomina ‘contraviolência’, a qual é instaurada proporcionalmente à violência do regime colonial que “[...] ritmou incansavelmente a destruição das formas sociais indígenas, que arrasou completamente os sistemas de referências da economia, os modos da aparência e do vestuário...” (FANON, 1968, p. 30).

Desse modo, a violência não se dá apenas no uso da força física, mas, sobretudo, na inculcação no colonizados de vários impedimentos como determinado costume nativo, a exemplo, o que se relaciona à violência simbólica, abordada por Pierre Bourdieu (2012). Esse autor não considera o termo “simbólico” de modo a minimizar o caráter da violência física nas mulheres ou desculpar os homens pelo ato, pelo contrário o que se quer demonstrar é “[...] a objetividade da experiência subjetiva das relações de dominação” (BOURDIEU, 2012, p. 46).

Outro ponto tocado pelo autor é o de que também não se deseja estabelecer o mito do “eterno feminino” e nem descrever a estrutura de dominação masculina como imutável.

Em contraponto, a intenção é trazer à luz o fato de essas estruturas serem produto de uma reprodução, através da violência física e simbólica, feita por agentes específicos como os homens e as instituições, como igreja etc. Segundo o autor, os dominados são levados a se autodepreciar devido a categorias impostas na relação de dominação pelos dominantes, o que gera, por exemplo, uma imagem de desvalorização da mulher.

A violência simbólica se institui por intermédio da adesão que o dominado não pode deixar de conceder ao dominante (e, portanto, à dominação) quando ele não dispõe, para pensá-la e para se pensar, ou melhor, para pensar sua relação com ele, mais que de instrumentos de conhecimento que ambos têm em comum e que, não sendo mais que a forma incorporada da relação de dominação, fazem esta relação ser vista como natural; ou, em outros termos, quando os esquemas que ele põe em ação para se ver e se avaliar, ou para ver e avaliar os dominantes (elevado/baixo, masculino/feminino, branco/negro etc), resultam da incorporação de classificações, assim naturalizadas, de que seu ser social é produto (BOURDIEU, 2012, p. 47).

Então, há a instauração de uma relação de dominação em que as classificações são impostas pelo dominante, que, por sua vez, as naturaliza. O autor expõe que foi constatado que as mulheres francesas declararam que queriam ter um marido mais velho e mais alto que elas, recusando um menor, isso significa que as mulheres se sentem diminuídas com um homem diminuído.

Não basta pensar que as mulheres concordam com os homens sobre a posição deles de dominação, elas levam em conta o que pensa o conjunto de mulheres e de homens sobre a sua representação na relação dela com o homem. Por causa dessa percepção compartilhada da posição dominante do homem, no casal, é que a mulher quer ver reconhecida a dignidade dele e sua própria dignidade. Apesar de existir uma lógica dessa dominação, como o caso de mulheres que se submetem ao modelo tradicional, preferindo homens mais velhos devido à obtenção de uma melhor posição social, a dominação atua em outra esfera:

O efeito da dominação simbólica (seja ela de etnia, de gênero, de cultura, de língua etc.) se exerce não na lógica pura das consciências cognoscentes, mas através dos esquemas de percepção, de avaliação e de ação que são constitutivos dos *habitus*⁷ e que fundamentam, aquém das decisões da consciência e dos controles da vontade,

⁷ Segundo Maria Setton (2002, p. 63), para Bourdieu “*Habitus* é então concebido como um sistema de esquemas individuais, socialmente constituído de disposições estruturadas (no social) e estruturantes (nas mentes), adquirido nas e pelas experiências práticas (em condições sociais específicas de existência), constantemente orientado para funções e ações do agir cotidiano”. Para a autora, a noção de *habitus* recupera a noção dos sujeitos como produtos da história, em que há uma relação dialética entre ações, comportamentos e escolhas deles e a conjuntura que promove pressões e estímulos.

uma relação de conhecimento profundamente obscura a ela mesma (BOURDIEU, 2012, p. 49-50).

Dessa forma, a dominação masculina só pode ser entendida, para o autor, se observarmos os efeitos duradouros que a ordem social impõe sobre as mulheres, uma dominação que se faz de modo espontâneo, mas ao mesmo tempo espoliado. Conforme Bourdieu (2012), a força simbólica atua sobre os corpos, todavia sem um estímulo físico, pois ocorre um trabalho de inculcação sobre esses corpos que se notam fisgados por essa atuação. As ações são previamente calculadas de forma a produzir as implicações permanentes, tocando de modo invisível e traiçoeiro em aspectos essenciais.

O reconhecimento da fronteira entre os dominados e os dominantes expressa-se em emoções corporais, como a ansiedade, a culpa etc., e através de sentimentos, a exemplo do amor e da admiração, que podem ser manifestados visivelmente, fazendo o dominado se submeter contra sua vontade ou de má vontade. A suspensão dessa relação social dominadora, de acordo com Bourdieu (2012), não acontece apenas com uma tomada de consciência, posto que a violência simbólica possui resultados que residem no mais íntimo dos corpos sobre os quais opera dentro de predisposições como o sentimento, o dever, o devotamento afetivo e o respeito.

Essas predisposições podem se estender mesmo desaparecendo suas condições de produção, sob uma forma de “agorafobia socialmente imposta”, por exemplo, em que há a autoexclusão de espaços por parte das mulheres, porquanto os locais tornam-se provas amedrontadoras. Assim,

[...] é preciso assinalar não só que as tendências à "submissão", dadas por vezes como pretexto para "culpar a vítima", são resultantes das estruturas objetivas, como também que essas estruturas só devem sua eficácia aos mecanismos que elas desencadeiam e que contribuem para sua reprodução. O poder simbólico não pode se exercer sem a colaboração dos que lhe são subordinados e que só se subordinam a ele porque o constroem como poder (BOURDIEU, 2012, p. 52).

Bourdieu (2012) aponta uma construção social prática de estruturas cognitivas que não se refere a um ato de um sujeito isolado, mas aos esquemas de percepção que agem permanentemente sobre os corpos dominados. Esses corpos colaboram para essa dominação, porém não por escolherem a submissão, como já foi explicitado, se assim o fosse, uma simples mudança de consciência se faria efetiva para excluir a subjugação. Desse modo, deve haver “[...] uma transformação radical das condições sociais de produção das tendências que levam os dominados a adotar, sobre os dominantes e sobre si mesmos, o próprio ponto de vista dos dominantes” (BOURDIEU, 2012, p. 54).

A mulher é vista como um bem simbólico, e a inferioridade e a exclusão da mulher advêm da desigualdade que a considera o objeto, enquanto o homem seria o sujeito: aquela, pois, seria instrumento e este, agente. O mercado matrimonial, como base de toda ordem social, inclui as mulheres como símbolos que aumentam o capital simbólico (a honra) dos homens. O caráter sádico das relações, “[...] como diz Anne-Marie Dardigna, faz do ‘corpo feminino, literalmente, um objeto que pode ser avaliado e intercambiado, circulando entre os homens ao mesmo título que uma moeda’...” (BOURDIEU, 2012, p. 56).

As pressões da economia dos bens simbólicos infligem à reprodução biológica o papel de reproduzir o capital simbólico. Assim, no ciclo da procriação e também no ciclo agrário, a intervenção do homem é enfatizada por meio de casamento, do início dos trabalhos no campo, de ritos, e a mulher, do mesmo modo que a terra, é vista como o suporte ou local que vai ser enchido. Quanto a essa utilização da mulher de maneira inferiorizada, observamos no romance em tela algumas situações narrativas, como em momentos em que José dos Montes afirma que sua virilidade murchou por ter se apaixonado por Delfina. Em outra ocasião, Delfina engravida de Soares, simbolizando a afirmação da virilidade dele também por já estar velho, demonstrando que o corpo da mulher serve ao status do homem. Essa questão da mulher como um objeto se estende por toda narrativa no contexto da relação entre a mulher e o homem colonizador, mas entre a mulher e o homem colonizado também, como podemos ver a seguir:

José dos Montes sonha com o dia em que Delfina se renderá e se ajoelhará, como as mulheres de verdade se ajoelham aos pés dos seus maridos. Começa a arrepender-se. Devia ter casado com uma mulher submissa que olhasse para ele como para um deus, para que se sentisse mais homem. Devia ter-se casado com uma mulher velha. Feia. Insignificante. Invisível. Uma daquelas que passam a vida na cozinha para atrair o homem pelas delícias do prato. O que José dos Montes não percebera ainda é que Delfina era a artista e ele a peça esculpida. Dificilmente se libertaria (CHIZIANE, 2010, p. 140).

Essa minimização da mulher frente ao homem resvala na violência do estupro e na colocação desse corpo como moeda de troca, como foram postos o de Delfina e o de Maria das Dores. Ainda em relação à violência, Jurema José de Oliveira (2007), em sua obra “Violência e Violação: uma leitura triangular do autoritarismo em três narrativas contemporâneas luso-afro-brasileiras”, busca encontrar, em obras literárias de literaturas de língua portuguesa, pontos similares à questão de opressão em meio a facetas diferentes dessa questão. Assim, a autora

envereda-se por uma reflexão profunda sobre violação e violência nas obras literárias⁸. De início, Oliveira traz a definição de violação e violência:

O termo “violação”, de acordo com o *Aurélio*, significa ato ou efeito de violar os direitos alheios, bem como a infração de normas ou disposições legais ou contratuais, ao passo que “violência” é definida como constrangimento físico ou moral, uso da força ou coação. Do ponto de vista legal, a violação das leis sociais, que estabelecem os direitos e deveres do cidadão, ocorre a partir de uma violência simbólica e/ou concreta que implica muitas vezes danos psíquicos ou a morte propriamente dita (OLIVEIRA, 2007, p. 21).

Desse modo, a violação e a violência, apesar de serem distintas, estão imbricadas, tendo em vista que a violação se faz por meio da violência, a qual gera danos. Estabelecendo diálogo com Pierre Bourdieu, Oliveira (2007) apresenta-nos que o mito do “eterno feminino” e “eterno masculino” fundamenta as estruturas de dominação, porém essa eternização se dá historicamente, pois necessita de agentes específicos e instituições. Os dominados internalizam o que os dominantes estabelecem, o que se dá no nível simbólico.

O poder simbólico, então, apenas se determina pelo reconhecimento dos dominados. Esse reconhecimento se relaciona com o fato de ser um ato de conhecimento, o que mostra que não é um esquema mental simples, mas uma estrutura construída na história que se perpetua nas coisas e nos corpos. Para a autora, há distinção entre poder e violência, embora frequentemente apareçam juntos. O poder fundamenta a base de todo governo, sendo um “[...] conjunto de regras legisladoras das instituições que compõem o estado equilibrado, equalizado e defensor dos direitos da sociedade em todos os níveis” (OLIVEIRA, 2007, p. 32). Por outro lado, a violência é um instrumento a ser utilizado diante de uma justificativa. Assim, o principal é o poder, e a substituição deste pela violência não traz consequências apenas para o vencido, para o vencedor também não há ganho, conforme Oliveira (2007, p. 34): “A violência aniquila o poder, pois do cano de uma arma sai a ordem e ao mesmo tempo o comando que obtém instantaneamente o estágio de obediência esperado; dessa arma, no entanto, nunca sairá o poder que visa ao bem da coletividade”.

O Estado, em seu movimento totalitário, tenta abolir as diferenças com a constituição do uno, mas isso se desfaz quando se legitima a intolerância, conforme Oliveira (2007). A autora traz Paul Ricoer, o qual expõe a intolerância com origem na imposição das próprias crenças e convicções que os seres humanos possuem, fazendo isso diante do poder de impor e por acreditarem que esse poder é autêntico. Essa crença advém da força que as instituições do

⁸ Nesse estudo, as obras analisadas foram *O manual dos inquisidores* (1998), de Antônio Lobo Antunes; *Cidade de Deus* (1997), de Paulo Lins, e *Maio, mês de Maria* (1997), de Boaventura Cardoso.

Estado aplicam. Assim, mediante a impossibilidade de negociação, chega-se ao último recurso, a guerra, sendo a culminância da violência e o que determina o futuro dos povos. Oliveira (2007) explicita a dominação de territórios como destrutiva e arriscada para a humanidade, porém as guerras sempre transcorreram no mundo. A guerra é vista como ponto alto da atuação da dominação masculina, símbolo de virilidade.

Assim como a guerra está ligada à dominação masculina, a colonização também está por ser praticada pelos “verdadeiros homens”. A elite masculina europeia foi responsável pelo silenciamento de toda manifestação oposta, logo o autoritarismo e o totalitarismo têm a estratégia de apagamento do outro. No caso do fascismo português, exposto por Oliveira (2007), os africanos, do mesmo modo que os opositores políticos, também foram submetidos a um aparelho repressivo do Estado, o campo de concentração do Tarrafal, utilizando a força sempre que necessário. Além disso, também houve a imposição da cultura ocidental, valor que só passa a ser discutido após o surgimento de escritores e poetas que portam a voz da africanidade. Dessa forma,

Nesse contexto, o toque decisivo está nas mãos dos africanos, que assumem o papel de servos ou buscam definitivamente a sua soberania perante os europeus colonialistas, já que estes, com a tropa de choque instalada no território dominado, põem em prática o processo de desmantelamento da cultura subjugada (OLIVEIRA, 2007, p. 46).

Esse processo o qual Oliveira (2007) cita insere-se no fenômeno da descolonização, tendo em vista que ao buscar a soberania em relação aos europeus o colonizado utiliza da violência. No entanto, Fanon (1968) explana a distinção entre a violência do colonizado e a do colonizador. Para o colonizado, após a morte da sociedade nativa, a letargia cultural e a petrificação dos indivíduos a única forma de reabilitar a vida é através da morte do colonizado, logo, o povo forma um elo em direção à luta armada a qual lança uma única direção para história coletiva, sendo uma reação à violência primeira do dominador.

Por outro lado, a ação violenta do colonizador configura-se como separatista e regionalista, conforme Fanon (1968), posto que o colonialismo identifica a existência de tribos e reforça a diferenciação. Nessa conjuntura, constatamos que a violência colonial se manifesta de diferentes formas, por meio da exploração de uma mão de obra barata, chegando até ao assassinato de colonizados, por exemplo. Já para as mulheres colonizadas, além dessas questões, o estupro e a prostituição são fatores muito presentes em suas realidades, visto que os corpos delas são submetidos aos dominadores. Outro modo de manifestação das formas de

opressão colonial é a assimilação, que se caracteriza pela adoção dos valores do colonizador e pela negação das próprias (do colonizado) crenças.

Todos esses fatores são dimensões da violência opressora que acomete os colonizados e as colonizadas e deixam consequências para suas vidas, mesmo após o momento de independência em relação ao dominador. Desse modo, como escritora engajada com seu momento histórico, Paulina Chiziane transpõe algumas dessas questões para suas obras literárias, sensibilizando e fazendo refletir sobre a colonização, esta que faz com que o colonizado não tenha escolhas sobre sua trajetória de vida, deixando apenas uma saída de opressão, exclusão e/ou submissão na sociedade.

Historicamente, verificamos a exploração das mulheres e a dominação delas em várias dimensões, inclusive sexuais. Com a mulher negra, isso se acentua pelo estigma da raça, já que o negro foi estabelecido como ser inferior. No contexto da colonização, essa mulher é violada e desumanizada, sendo explorada tal como os recursos naturais da terra.

Consoante Osmundo Pinho⁹ (2015), o destino da mulher e do seu corpo é tomado em consideração pelo Estado, o que faz visualizar uma economia política do gênero no contexto colonial. Essa incorporação do destino da mulher e do seu corpo pelo Estado se estende também ao momento pós-colonial. Pinho (2015) discute sobre a regulação da mulher partindo de algumas documentações de Moçambique, em que os códigos e as legislações possuíam em comum o princípio da desigualdade racial entre os portugueses e os “indígenas”. Isso se faz tendo em vista que o poder colonial é efetivado a partir de um regimento jurídico distinto para os “indígenas”.

Ora, como efetivo dispositivo de uma biopolítica, a legislação colonial operou a sujeição do nativo, submetendo-o para os fins do trabalho. Ainda assim, o assujeitamento produzido não poderia ser mais completo ou efetivo, sem a reprodução de padrões morais, como justificativa para colonização (PINHO, 2015, p. 163).

Desse modo, a legislação foi utilizada para submeter o negro por meio do trabalho, mas também traz a redução dos vários “usos e costumes”, conforme Pinho (2015), que se referem ao assujeitamento pelos padrões morais, uma sujeição que vai do econômico ao cultural. Assim, o corpo da mulher também passa por essas relações de poder, em que o poder colonial exerce um conhecimento sobre esse corpo, a fim de deixá-lo submisso. Tendo isso, o novo código penal pune práticas como o alongamento dos lábios vaginais, nas mulheres, ou a circuncisão,

⁹ Para tecer suas reflexões, Osmundo Pinho (2015) baseia-se na documentação encontrada no Fundo “Direção de Serviços de Negócios Indígenas”, em documentos oficiais da Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO) e em artigos publicados na revista *Justiça Popular*.

nos homens, práticas culturais que se opõem à perspectiva colonial católica de submissão do corpo a uma alma.

Logo, regula-se, sobretudo, o corpo da mulher por meio da proibição de ritos de iniciação e de costumes nativos. O empenho nessa regulação do corpo da mulher por meio de um código legal demonstra o exercício de poder sobre esse corpo que pode levar à prática do estupro de mulheres negras, por exemplo, nesse contexto visto com naturalidade.

Contudo, esse controle não se refere apenas ao contexto colonial. Na conjuntura pós-colonial, segundo Pinho (2015), Samora Machel e a FRELIMO trazem argumentos como o do pensamento cristão do colonizador, em que há a ideia de que a família é geradora da sociedade, a base que constrói os valores fundamentais. Diante disso, o casamento é a base da família, e a prostituição é considerada um costume corrupto relacionado ao colonialismo, sendo matéria do discurso de Machel e da FRELIMO, que se colocam de forma totalmente avessa a isso.

A Mulher Moçambicana foi sempre considerada um simples instrumento de prazer pelos colonialistas. As nossas mães, irmãs, filhas são exploradas, oprimidas, violadas impunemente pelos colonos. A dignidade da Mulher Moçambicana é espezinhada, o papel que tradicionalmente lhe pertencia no lar Moçambicano não mais pôde ser preenchido (MUIANE, 2006, p. 114 apud PINHO, 2015, p. 170).

Essa crítica da FRELIMO à prostituição colonial e ao modo como a mulher era tratada no contexto em questão, de acordo com Pinho (2015), era um ponto sensível para os revolucionários que se empenhavam na emancipação da mulher e também no comprometimento com o pensamento de valorização da família e dos valores cristãos. Dessa forma, a emancipação da mulher não equivalia à igualdade entre os gêneros.

No projeto de nação da FRELIMO, há uma oposição ao “tradicionalismo”; os ideais após 1975 baseavam-se em suprimir comportamentos culturais que se relacionam aos “particularismos étnicos”, como afirma Pinho (2015). Em meio a isso, como já alegado, o discurso desse partido centraliza-se na família e se direciona contra o lobolo, como também fizeram os colonizadores. Diante disso, observamos que o corpo da mulher é controlado no contexto colonial pelos portugueses, mas também, posteriormente, pelos revolucionários.

Com ressalvas às diferenças históricas e contextuais de cada país, podemos trazer reflexões de autores que discorrem sobre a relação entre os colonizadores e as colonizadas no Brasil para refletirmos sobre Moçambique. Ao tratar das relações sexuais na sociedade colonial, Mary del Priore (2014) explicita que às mulheres brancas eram encaminhadas palavras galanteadoras, já às negras dirigiam-se a linguagem de baixo calão e direta e os convites para o

sexo. De acordo com Del Priore (2014), as mulheres não brancas eram classificadas como o perfil em que se pode investir sexualmente de forma incisiva. Assim, essas mulheres são:

Degradadas e desejadas ao mesmo tempo, as negras seriam o mesmo que prostitutas, no imaginário de nossos colonos: mulheres “aptas à fornicação”, em troca de algum pagamento. E na falta de mulheres brancas, fossem para casar ou fornicar, caberia mesmo às mulheres de cor o papel de meretrizes de ofícios ou amantes solteiras, em toda a história da colonização (DEL PRIORE, 2014, p. 46).

Isso se refere ao próprio ditado já trazido por Gilberto Freyre em *Casa Grande e Senzala* (1992) que era corrente no Brasil no contexto da colonização: “Com relação ao Brasil, que diga o ditado: “Branca para casar, mulata para f..., negra para trabalhar”, ditado em que se sente, ao lado do convencionalismo social da superioridade da mulher branca e da inferioridade da preta, a preferência sexual pela mulata” (FREYRE, 1992, p. 10).

Embora Freyre (1992) e Del Priore (2014) se refiram ao Brasil, vemos, de tal modo, essa problemática, que é o abuso dos corpos negros e mulatos, também no contexto de Moçambique colonial. No romance de Chiziane, a personagem Delfina, em *O alegre canto da perdiz* (2010), é prostituída pela mãe e, devido a isso, foi expulsa da escola da missão porque atrapalhava os rapazes e também expulsa da igreja por incitar desejos pecaminosos nos padres. Delfina, posteriormente, reproduz isso entregando sua filha, Maria das Dores, a Simba, em troca de um favor. Maria das Dores tem seu corpo subjugado pela mãe e é estuprada por Simba.

Logo, ao falar de prostituição nesse contexto, tratamos de corpos negros submetidos, sendo que Delfina tem outra filha, Maria Jacinta, que, por ser mulata, filha do branco Soares, não é submetida a isso. Em contraponto, é protegida e, junto a Luisinho, recebe tratamento diferente dos outros filhos, pois são uma perspectiva de ascensão que com os filhos negros não acontece, Delfina declara: “Os filhos negros representam o mundo antigo. O conhecido. São o meu passado e o meu presente. Sou eu. E eu já não quero ser eu. Os filhos mulatos o fascínio pelo novo. Instrumentos para abrir as portas do mundo” (CHIZIANE, 2010, p. 238).

Diante disso, destacamos duas personagens que são, majoritariamente, afligidas por serem mulheres negras, as quais têm seus corpos violados e explorados para servir ao sistema. Maria das Dores e Delfina, filha e mãe, nascem em contextos em que seus destinos já estão demarcados, e esse destino é a violação e a violência, sobretudo sexual. O abuso desses corpos gera dores e sofrimentos, em que todos os membros da família acabam dispersos e as questões identitárias são postas em questão na relação familiar devido à ideologia colonialista e racista, como veremos na análise do trajeto das personagens femininas.

No que concerne ao personagem masculino que será analisado, José dos Montes, observamos o processo de assimilação e a transfiguração desse ser por causa do racismo e da necessidade de ascender socialmente. De início, a partir do momento em que se pondera sobre as modificações que ocorrem na cultura dos colonizados após o contato com o dominador, um dos conceitos que se desenvolvem é a aculturação. Em *A noção de cultura nas ciências sociais*, Denys Cuche (1999) aborda o conceito de cultura e a gênese dessa noção. No capítulo “O estudo das relações entre as culturas e a renovação do conceito de cultura”, Cuche (1999) afirma que a reflexão sobre a noção de cultura se detalha quando são estudados tanto as culturas particulares quanto os aspectos universais da cultura, mas aponta a necessidade que havia de um progresso teórico que vem com o estudo do que se chama de “aculturação”.

Os contatos culturais eram estudados, todavia as mudanças ocorridas na cultura não recebiam atenção. Então, os estudos sobre a “aculturação” trouxeram a compreensão dos mecanismos da cultura perante o entendimento dos efeitos dos contatos. Diante dessas pesquisas sobre a relação intercultural, o conceito de cultura é renovado, conforme Cuche (1999), visto que há uma percepção mais dinâmica da cultura. Assim, discute-se cultura a partir da aculturação, tendo em vista que as culturas nunca estão puras, sem influência externa. Nesse contexto, Cuche reafirma esse caráter dinâmico:

O processo que cada cultura sofre em situação de contato cultural, processo de desestruturação e depois de reestruturação, é em realidade o próprio princípio da evolução de qualquer sistema cultural. Toda cultura é um processo permanente de construção, desconstrução e reconstrução. O que varia é a importância de cada fase, segundo as situações. Talvez fosse melhor substituir a palavra “cultura” por “culturação” (já contido em “aculturação”) para sublinhar esta dimensão dinâmica da cultura (1999, p. 137).

Logo, toda cultura possui uma desestruturação no contato com outra e após isso se reestrutura, e ambas as fases são importantes de serem compreendidas, consoante Cuche (1999). Para ele, a deculturação nem sempre é negativa, ela é o efeito do encontro de culturas, mas também a causa para a reconstrução. Quando uma deculturação acarreta uma destruição dos elementos culturais, sendo mais profunda na tentativa de retorno às raízes, surge o movimento de contra-aculturação, o qual, mesmo querendo combater a cultura dominante, acaba adotando elementos desta para se recriar e produz o novo, ao invés de retornar à origem.

Sob uma ótica pós-colonial, Russel G. Hamilton (1981) demonstra que a aculturação é tida como o contato entre culturas diferentes sem sobreposição de uma sobre a outra, porém o autor nos alerta que essa acepção se configura como “aparentemente livre de preconceitos etnocêntricos” (1981, p. 22). Desse modo, “[...] no caso da dominação de uma comunidade

humana por outra, levada a cabo pela força e sustida por repressão e um sistema de castas sociais e raciais, a aculturação vem a ser a ‘desculturação’” (HAMILTON, 1981, p. 22).

Portanto, quando se trata de uma dominação, de repressão, como acontece no contato de culturas entre a metrópole e o país colonizado, a relação de dominação realiza-se através da imposição cultural, provocando a desculturação do colonizado. Contudo, Hamilton ainda sustenta o fato de o dominado se apropriar “[...] dos aspectos da aculturação que possam servir-lhe como armas para a independência” (1981, p. 22).

Frente a isso, percebemos uma perspectiva trazida por Hamilton (1981) de uma manifestação da aculturação em sociedades perpassadas pela imposição cultural. Esse artifício de usar o que lhe serve da cultura impositora no momento de alcançar sua autonomia foi uma estratégia utilizada nas formações das literaturas africanas de língua portuguesa, a exemplo do uso da língua portuguesa nos primórdios da edificação da literatura nacional. Portanto, essa língua que foi compulsoriamente posta pelos colonialistas depois é utilizada pelos colonizados com intuito de formar a identidade nacional.

Nesse quadro de imposição, como já vimos, as colonizadas e os colonizados são convencidos de sua inferioridade, e, nesse contato entre as culturas, em meio ao desejo de ser o colonizador, o colonizado vê como alternativa a assimilação. Nesse caminho, segundo Memmi (1967), o colonizado esconde suas raízes e seu passado. No entanto, o autor afirma que, nesse contexto colonial, a assimilação mostrou-se impossível. O colonizado cansa de ter de pagar o alto preço, por isso percebe que agora ele mesmo faz a si as acusações do colonizador, percebendo a negação de si mesmo. Contudo, a resistência maior, para Memmi, não está nesse ponto, mas no sentido de que, “Para assimilar-se, não é suficiente despedir-se de seu grupo, é preciso penetrar em outro: ora, ele encontra a recusa do colonizador” (1967, p. 109), ou seja, o colonizado não aceita o dominado como um dos seus, com obviedade.

Nesse momento, então, que os colonizados agem submissos ao colonizador, ao se vestir, falar e se comportar como ele, encontram a zombaria do colonizador. Este lhes explicita a ridicularidade dos esforços, pois nunca serão identificados como colonizadores, serão chamados de macacos, que quanto melhor imitam mais irritam. Diante disso, embora o colonizado deseje a assimilação, ele encontra a recusa do colonizador, sendo que, para que houvesse a assimilação, teria de abranger o povo inteiro, e isso alteraria a condição colonial. Tendo isso, para Memmi (1967, p. 111), “Nas condições coloniais contemporâneas da colonização, assimilação e colonização são contraditórias”.

Conquanto haja essa contradição, no contexto de Portugal, ao menos, podemos dizer que esse processo de assimilação ocorreu de forma documentada. Em *O alegre canto da perdiz*

(2010), há a presença de uma personagem, José dos Montes, que vira um sipaio, ou seja, um soldado negro que serve aos portugueses, sendo que tal personagem passa de um condenado da colonização a assimilado.

Nessa mudança do personagem, há, inicialmente, resistência, porém se encaminha para o lado oposto e é caracterizado, pelos sargentos, quando parte para a guerra, como um dos melhores soldados que serviram ao regime. No entanto, apesar de se transformar em um sipaio e assinar o documento de assimilação, ou seja, um documento no qual ele afirma abdicar de seus costumes e suas crenças e passar a ter modos de vida portugueses, na prática José dos Montes ainda é tido como um ser de segunda classe e nunca estará na classe de soldados brancos.

Esse é o paradoxo da assimilação, aparentemente parece um modo de se transformar no dominador, mas no cerne da questão foi um mecanismo de dominação. Como se sabe, o colonialismo foi um empreendimento econômico, e o estabelecimento das diferenças surge a partir dessa necessidade de domínio. Valdemir Zamparoni (2012) desenvolve uma perspectiva sobre o fato de, na segunda metade do século XIX, os aspectos novos do capitalismo exigirem a criação de uma força de trabalho permanente e não mais a força africana utilizada esporadicamente como os carregadores, machileiros etc.

Nessa nova etapa, fazia-se necessário, para adquirir essa força de trabalho permanente, fixar uma identidade diferente, o ‘outro’ sobre quem o poderio seria exercido sem regulações. Desse modo, cria-se o “indígena”, uma categoria inferior para a subjugação. Segundo Zamparoni (2012), por considerar as colônias como “províncias ultramarinas”, a monarquia estendia a mesma legislação da metrópole às colônias, inclusive submetendo os súditos africanos, asiáticos e cristãos aos mesmos direitos dos brancos portugueses. Assim, havia um superficial espírito liberal que levava à criação do trabalho assalariado.

Conforme Zamparoni (2012), a Carta-Lei de 29 de abril de 1875 lança os fundamentos legais para criar o trabalho assalariado, em que os ex-escravos deveriam ser contratados de preferência pelos antigos patrões, e, com um documento complementar de 1878, afirma-se a liberdade de os antigos servos serem contratados por qualquer patrão, sendo que, depois de contratados, não poderiam romper o acordo e mudar de patrão, pois sofreriam a pena de *vadiagem*¹⁰, e o novo patrão seria multado. Diante disso, percebe-se a condição de domínio dos

¹⁰ Segundo as informações trazidas pelo autor, o código penal classificava como vadiagem não ter domicílio certo, meios de subsistência e profissão, sem apresentar justificativa para estar nessa situação. Em Portugal, a punição era de 6 meses de prisão, enquanto nas colônias durava 4 vezes mais.

colonizados, acompanhada de uma abertura que dá um caráter liberal à administração, o que no contexto de colonização não se desdobra por muito tempo.

A crescente presença dos portugueses no território colonial, no fim do século XIX, promove a necessidade de maior autonomia administrativa às colônias, o que vem com o Decreto de 03 de novembro de 1881, mantendo o pensamento liberal que já vinha anteriormente de assimilação dos indígenas. O relatório anterior a esse Decreto, como afirma Zamparoni (2012), defendia que o indígena possuía igualdade civil e política, sendo chamado às funções públicas, e isso demonstra a aceitação do indígena na vida colonial. Entretanto,

Claro está que em nenhum momento os “indígenas” propriamente ditos foram tratados igualitariamente, como cidadãos plenos, perante a lei. Raramente o foram aqueles não-europeus que detinham certo destaque e desfrutavam de prestígio no meio colonial (ZAMPARONI, 2012, p. 50).

Diante disso, notamos uma política assimilacionista de Portugal, que seguia o caminho de igualar os europeus e indígenas em termos legais, mas que encontrava opositores como Oliveira Martins, que vem acompanhado dos ideais positivistas do final do século XIX aliados aos interesses capitalistas. Sendo assim, defendia-se cientificamente a inferiorização do homem negro com a já conhecida relação que se fazia entre o tamanho do crânio e a capacidade intelectual dele.

Conforme Zamparoni (2012), funda-se um discurso que afirma ser absurda até a educação do negro com o objetivo de civilizá-lo, como se ele não tivesse capacidade mental por ser uma raça inferior. Esse discurso separatista se encerra em um círculo que justifica a subjugação, pois, de acordo com o autor, “O indígena não podia civilizar-se porque era inatamente inferior; e não podia ser cidadão porque não era civilizado” (ZAMPARONI, 2012, p. 52). Logo, a intenção de separar o indígena do europeu se faz com a finalidade de abolir os direitos do primeiro e impedir qualquer dificuldade em dominá-lo.

Diante da separação entre indígena e europeu, tendo em vista a considerada impossibilidade de civilizar os indígenas e torná-los cidadãos, alguns teóricos passam a pensar que isso só se faria pelo caminho do trabalho, isto é, tirar o indígena da preguiça e inseri-lo na disciplina do trabalho. Zamparoni (2012) nos mostra ideias como a de Oliveira Martins, o qual afirma que o negro não trabalha por hábito, mas pelas necessidades imediatas que são curtas, ele é ocioso e quer a liberdade de não ter um trabalho fixo, que seria a condição da vida civilizada.

Ideias como as de António Ennes também corroboram essa visão do negro indolente, visto que, para esse teórico, a legislação liberal proporcionava aos negros a não obrigação de trabalhar, sendo preciso ressaltar que o fim da escravidão não era um direito à ociosidade.

Havia uma dissimulada falta de possibilidade de força de trabalho, então, que desemboca na exploração da força de trabalho do negro. A busca de força de trabalho barata encontra no indígena a melhor saída, justificada, notadamente, pela inferioridade desse homem e pela necessidade de incorporá-lo na civilização por meio do trabalho. Nessa lógica da ação colonial nos moldes da economia capitalista moderna, como traz Zamparoni (2012), exige-se que haja a instalação de regimes jurídicos distintos para a colônia e a metrópole, impossibilitando manter valores humanistas liberais.

Conforme vimos com Cabaço (2007), a polarização racial foi primordial para a ordem colonial ser pautada num dualismo em que o colonizador se coloca como superior. Frente a esse maniqueísmo, houve a apropriação da cultura europeia pelos colonizados, o que, para Cabaço (2007), melhorou a situação no mercado de trabalho para estes, mas não alterou a polarização social existente. Na mesma esteira, Memmi (1967) nos mostrou que a assimilação não foi possível, pois os colonizadores não permitiram a entrada dos dominados no seu grupo.

Essa posição se coaduna a do antropólogo português Jorge Dias, o qual Cabaço (2007) cita. Dias, na década de 50, relata que o negro só é visto como mão de obra barata, sendo que, quando tem o mesmo salário do branco, ninguém o aceita, e, às vezes, os pretos assimilados têm de ocultar sua assimilação para conseguir trabalho como indígena. Cabaço (2007) explicita um caso que ouviu de Joaquim Chissano, primeiro presidente de Moçambique após a independência.

Joaquim Chissano, nascido em uma família de assimilados, frequentava o ensino médio oficial e, sendo o único negro de um grupo de colegas do Liceu, foi assistir a um filme no cinema Gil Vicente; ao chegar só, a ele foi recusado o ingresso, o que os colegas presenciaram sem tomar nenhuma posição. Isso demonstra como, mesmo assimilado, a segregação persistia na sociedade colonial.

Em conformidade com Cabaço (2007), a assimilação foi um conceito adequado às necessidades lusitanas; na história colonial, a ideia de ‘assimilação unificadora’ resulta da visão liberal de que os homens são iguais perante a lei. Junto a esse princípio foram incorporados ideais do capitalismo, que adiciona o sentido de ‘tendencialmente’ possíveis iguais, prezando o pressuposto de que os homens precisavam ser diferentes para justificar a diferença de direitos. Assim, de acordo com Cabaço (2007, p. 146), “A noção de alteridade e, com ela, o preconceito racial se radicalizarão com o novo conteúdo da palavra assimilação”.

Com a portaria colonial de 1917, que distingue indígenas e não indígenas, apenas os assimilados portam o mesmo direito que os colonos, concepção que sofreu alterações por pressão de colonos e elites africanas. No entanto, após o golpe de estado de Salazar, em 28 de maio de 1926, um decreto fixa a legislação sobre isso. Diante disso, a política de assimilação torna-se parte da dominação e protege juridicamente os não indígenas de Moçambique, como vemos a seguir:

[...] permitindo a prorrogação das formas de prestação laboral compulsiva para os indígenas -, a “assimilação tendencial” se entrelaça na economia ; ela cria, em decorrência da sua “função civilizadora”, a categoria dos assimilados procurando, sob a ameaça de reversibilidade de sua situação jurídica, cooptar psicológica e politicamente elemento das elites africanas; ela desqualifica oficialmente as culturas locais, incluindo os chefes que servem o sistema, e busca desenraizar dos seus fundamentos culturais as elites cooptadas (CABAÇO, 2007, p. 157).

Os colonizados, então, são ensinados a viver como bons católicos e disciplinados pelo trabalho, e a cultura dominadora é posta no sistema de ensino oficial com vistas a disseminar a história e as tradições nativas. O próprio autor, Cabaço, afirma ter feito parte dessa imposição do estudo de textos e livros, até meados dos anos de 1960, que abordavam a vida rural, vegetação, fauna, história e geografia de Portugal, a fim de promover uma alienação do espaço da colônia e mitificar a metrópole portuguesa. Para Cabaço (2007), a assimilação instaura um projeto de genocídio cultural.

Diante desse projeto, a assimilação não se efetiva tendo em vista alguns fatores, como a já mencionada recusa do colonizador em o colonizado adentrar seu mundo, conforme visto com Memmi (1967), nisso há relação com a falta de vontade dos colonos, a dificuldade de os autóctones terem acesso ao conhecimento moderno e a proteção dos privilégios, como trazido por Cabaço (2007), em que há barreiras racistas que impedem a mobilidade. Além disso, havia limitada capacidade geográfica de influência da administração portuguesa.

A assimilação não intencionava promover todos os autóctones ao nível cultural e jurídico dos portugueses, visto que se necessitava de pessoas para trabalhar em condições subumanas. Conforme Cabaço (2007), buscava-se formar uma pequena elite de africanos para servir, sendo intermediária entre colonizador e colonizado. A identidade do assimilado caracterizava-se como incongruente, com busca de si próprio. Por outro lado, Cabaço (2007) traz a posição de Raul Honwana, que, partindo da sua experiência, afirma que com a assimilação as pessoas não desejavam abdicar de sua cultura, sua raça e seus valores, apenas buscavam uma vida menos insuportável, porém o colonialismo conseguiu o controle dos poucos assimilados.

Frente a essa visão, Cabaço (2007) explana a assimilação como uma ideologia, com função de dominação e não modificação efetiva.

Os destinos de trabalho e as atribuições dos negros nesse contexto, assim sendo, relacionam-se a esse civilizar pelo trabalho, o que se torna a alegação para o aproveitamento de força de trabalho com baixo custo que visa ao enriquecimento apenas dos agentes colonialistas. Na análise de um texto literário de um país que passou por esse contexto colonialista, há marcas que as personagens trazem dessa situação, como já foi referido. A personagem que será analisada, José dos Montes, se insere nesse contexto de condenado, passando a ser contratado e depois sipaio assimilado, tendo sua força de trabalho explorada e sofrendo as consequências posteriores do último cargo, conforme veremos.

3 CORPOS COLONIZADOS: ASSIMILAÇÃO E PROSTITUIÇÃO

Colonizar é mesmo isto. Desviar o curso do rio. Matar de sede os peixes, as algas e os corais. José mergulha na nova corrente e afoga-se entre as folhagens das algas. Por amor, julga ele. Mesmo sem amor as comportas se fecham, quem resiste, morre. Colonizar é fechar todas as portas e deixar apenas uma (CHIZIANE, 2008, p. 123).

3.1 Maria das Dores: “a borboleta incolor e disforme”

“Um grito colectivo. Um refrão. Há uma mulher nua nas margens do rio Licungo. Do lado dos homens” (CHIZIANE, 2010, p. 11). Essa é a primeira situação da narrativa, e essa mulher de quem se fala é Maria das Dores. Seu estado causa espanto a todos, que correm para vê-la e rechaçá-la, pois ela se encontra transgredindo as normas da sociedade, nitidamente, por estar nua e também pelo fato de se banhar em um lugar reservado para os homens. As pessoas insistem em questionamentos: “Quem é ela?”; “De onde veio?”; “Hei, o que fazes aí?”. Desse modo, essa mulher negra com corpo tatuado inspira mistério, desprezo, repúdio, medo e piedade aos moradores da vila. A sua presença é tida como presságio de maus momentos, e a sua imagem “[...] distorce o sentido mágico da nudez das sereias” (CHIZIANE, 2010, p. 15).

No entanto, apesar de tantas indagações, Maria das Dores continua ali inerte sentada à beira do rio, sem respondê-los, visto que ela não entende o porquê de estarem zangados contra ela. A mulher oscila entre olhar para o horizonte e olhar para a multidão, a qual inicia uma ação violenta de jogar areia no seu corpo, instante em que ela volta a mergulhar no rio “[...] como uma ninfa rolando nas ondas” (CHIZIANE, 2010, p. 16), fazendo isso pelo fato de se sentir ameaçada.

Assim, nessa primeira imagem de Maria das Dores na narrativa, notamos uma mulher transgressora e resistente aos olhares e às vozes da multidão, a qual a repelia por estar nua num lugar considerado masculino, ela vai de encontro à moral vigente, sendo trazida como a “heroína do dia” pela voz narrativa. Sobre o seu nome, vemos:

Maria das Dores é o seu nome. Deve ser o nome de uma santa ou uma branca porque as pretas gostam de nomes simples. Joana. Lucrecia. Carlota. Maria das Dores é um nome belíssimo, mas triste. Reflete o quotidiano das mulheres e dos negros (CHIZIANE, 2010, p. 16).

Assim, observamos que o nome Maria remete a uma branca ou santa que é, como historicamente conhecemos, a mãe de Jesus, envolta em santidade e pureza. Além disso, em outras passagens do texto, explica-se que todas as mulheres passaram a se chamar Maria depois

da chegada dos marinheiros, tornando esse um nome comum de mulher e mãe. Isso demonstra a influência cristã nos nomes dos zambezianos. Entretanto, no caso de Maria das Dores, a personagem carrega tristeza em seu nome pela dor. A história dessa mulher negra é marcada por dores e sofrimentos, e tendo a mãe dado esse nome, já era uma predição do destino dela, tendo em vista que ela é uma mulher e, outrossim, negra. Esses aspectos duplamente reprimem esse ser, pois sua existência se pauta em ser a base da sociedade, a mulher negra.

Todavia, apesar do silenciamento histórico da mulher negra, Maria das Dores tem voz e, rompendo o silêncio, ela reclama da perseguição que sofre:

Ah, minha mãe, eis-me aqui à beira do caminho. Ao lado do vento amigo. Na margem de um rio desconhecido. Perseguida por mulheres tristes. Naqueles gritos ouvi também o teu grito, minha mãe. Mãe, estavas naquele grupo? Por que será que não te vi? Por que não me mostraste o teu rosto, mãe? Eras tu, sim, naquele grupo de fantasmas, lançavam zumbidos nos meus ouvidos como um enxame de vespas. Eras tu e o teu grupo de fantasmas, querendo atingir-me, magoar-me, escondidas para desferirem sobre mim os seus golpes de raiva, mas não conseguiram, eu fui protegida pelas águas. Porque sou filha da água. Será que estou nua, mãe? A nudez que elas viam não é a minha, é a delas. Dizem que não vejo nada e enganam-se. Cegas são elas. Gritam sobre mim a sua própria desgraça e me chamam louca. Mas loucas são elas, prisioneiras, cobertas de mil peças de roupa como cascas de uma cebola. Com o calor que faz (CHIZIANE, 2010, p. 16-17).

A personagem clama à sua mãe por estar à beira de um caminho, o que nos desperta curiosidade sobre qual trilha ela percorre e aonde a leva. Ela não conhece o rio em que está, mas ressalta a proteção que tem das águas por ser filha delas. Na visão de Maria das Dores, as mulheres que a estavam perseguindo são tristes, loucas e prisioneiras, concepção que foi direcionada à personagem. Devido a essa visão, observamos que ela se encontra lúcida, embora esteja se sentindo perdida: “Já não sei de onde vim, nem para onde vou” (CHIZIANE, 2010, p. 17). Todos sondam a identidade de Maria das Dores, ela não responde a ninguém, mas sabe bem quem é:

[...] Quem sou eu? Uma estátua de barro, no meio da chuva. Odeio as roupas que me limitam o voo. Odeio as paredes das casas que não me deixam escutar a música do vento. Eu sou a Maria das Dores. Aquela que desafia a vida e a morte a busca do seu tesouro. Eu sou a Maria das Dores, e sei que o choro de uma mulher tem a força de uma nascente. Sei com quantos passos de mulher se percorre o perímetro do mundo. Com quantas dores se faz uma vida, com quantos espinhos se faz uma ferida. Mas não tenho nome. Nem sombra. Nem existência. Sou uma borboleta incolor, disforme. Das palavras conheço as injúrias, e dos gestos, as agressões. Tenho o coração quebrado. O silêncio e a solidão me habitam. Eu sou a Maria das Dores, aquela que ninguém vê (CHIZIANE, 2010, p. 17).

Diante disso, conhecemos Maria das Dores por ela mesma, sua vida traz sofrimentos, agressões, espinhos, porém se caracteriza por ser uma mulher que não quer ter seu voo limitado.

Ela está ligada à imagem dos pássaros e das águas, ao voo e às formas da água, sua vida é “[...] presa nas teias de uma esperança desconhecida” (CHIZIANE, 2010, p. 17) e está sempre em movimento, buscando pelo seu tesouro. Maria das Dores porta a imagem de transgressão e resistência, em consequência disso, inspira liberdade. Essa mulher sabe a força da mulher, mas se sente na invisibilidade por causa do seu trajeto doloroso. Ela vai de encontro, desse modo, à força simbólica dominadora que atua sobre os corpos femininos, conforme vimos com Bourdieu (2012).

A imagem dela não é entendida dessa forma pelas mulheres da vila, as quais foram buscar no régulo¹¹ uma explicação para o aparecimento dela, presumindo que seria anúncio de mau presságio, como entendido de acordo com a tradição. Contudo, a mulher do régulo, que atende as mulheres, traz outra visão: “— Coitada, não passava de um rato à procura de uma toca. Ou uma mandioca. Era um ser solitário em busca dos seus semelhantes. Por que a expulsaram?” (CHIZIANE, 2010, p. 20). Conforme Ilka Santos (2018), a mulher do régulo carrega a imagem de anciã que realiza a aproximação com os valores tradicionais da localidade e usa sua voz griótica e didática a fim de afastar Maria das Dores dos julgamentos das outras mulheres. Ela promove a compreensão de que o corpo negro de Dores traz marcas de identidade do lugar e das invasões feitas às mulheres colonizadas.

A mulher do régulo diz que Maria das Dores trazia uma mensagem boa de fertilidade e liberdade e narra o conto do matriarcado para as mulheres: os homens e as mulheres viviam em mundos separados pelos Montes Namuli, as mulheres dominavam as tecnologias e eram puras, os homens eram selvagens e infelizes. Um homem, então, tentou atravessar o rio Licungo e, quando ia se afogar, surgiu uma jovem que tentou reanimá-lo com o calor do corpo dela; a partir disso, os homens invadiram o mundo das mulheres e as colocaram submissas, roubando todo o poder. Essa estória aborda a violência simbólica da qual tratamos anteriormente, com Bourdieu (2012) em que o homem é o sujeito e a mulher o objeto, um bem simbólico. Assim, uma sociedade antes matriarcal, inverteu a lógica, passando o homem a estar na posição dominante.

Através desse conto, a mulher do régulo mostra que a mensagem trazida por Maria das Dores é outra: ela veio para resgatar o poder que foi roubado, sua mensagem é de liberdade. Ademais, mostra que sua origem é parecida com a de todos, para responder ao questionamento de onde ela vem. Ela é de longe, assim como as outras pessoas, ressaltando que todos passaram

¹¹ O régulo é um chefe nativo de grande importância para a vida social, conforme Zamparoni: “Junod afirma que, antes da conquista militar, o régulo tinha um caráter sagrado, ou seja, sua existência e conduta correta era o que assegurava a própria existência da vida social: ‘o aparato da realeza é reduzido ao mínimo. [...] O respeito pelo chefe, a obediência às suas ordens são gerais, e o que mantém seu prestígio não é a grande riqueza ou poder, é a ideia mística de que a nação vive por ele como o corpo vive pela cabeça’” (2012, p. 163).

por um percurso que os distancia do seu cordão umbilical, são diferentes lugares, ventres, classes, isso tudo devido aos processos sofridos:

— De onde viemos nós? — aguarda a resposta que não vem, e afirma: — Éramos de Monomotapa, de Changamire, de Makombe, de Kupula, nas velhas auroras. O poder era nosso. Lembra-se desses tempos, minha gente? Não, não conhecem, ninguém se lembrou de vos contar, vocês são jovens ainda. Unimo-nos aos changanes, aos ngunis, aos ndaus, nhanjas, senas. Guerreámo-nos e reconciliámo-nos. Fomos invadidos pelos árabes. Guerreados pelos holandeses, portugueses. Lutámos. As guerras dos portugueses foram mais fortes e corremos de um lado para outro, enquanto os barcos dos negreiros transportavam escravos para os quatro cantos do mundo. Vieram novas guerras. De pretos contra brancos, e pretos contra pretos. Durante o dia, os invasores matavam tudo, mas faziam amor na pausa dos combates. Vinham com os corações cheios de ódio. Mas bebiam água de coco e ficavam mansos e o ódio se transformava em amor. As mulheres se parecem com coco, não acham? As mulheres violadas choravam as dores do infortúnio com sementes no ventre, e deram à luz uma nova nação. Os invasores destruíram os nossos templos, nossos deuses, nossa língua. Mas com eles construímos uma nova língua, uma nova raça. Essa raça somos nós (CHIZIANE, 2010, p. 23).

A origem do povo é exposta, demonstrando tudo o que se passou até se chegar à nova raça, e, nesse contexto, percebemos a mulher como a geradora dessa nação. No entanto, essa nova raça se originou através da violência e da violação dos corpos das mulheres, que como trazido por Oliveira (2007) são elementos diferentes, mas a infração dos direitos delas (violação) se fez por meio da força e coação física (violência). Há a comparação da mulher com o coco, em que os homens vinham odiosos e, ao beber, ficavam mansos. O corpo feminino, então, carregou em seu ventre a nova nação após a destruição dos invasores, mas essa nação nasceu por meio de abusos.

Como afirma Hamilton (1981), apesar da influência das civilizações africanas, foi o colonialismo português que definiu as circunstâncias culturais e socioeconômicas ainda vigentes nas ex-colônias. No nosso caso, em se tratando de Moçambique – a despeito do contato entre as diversas etnias do país com os árabes –, a colonização portuguesa atuou firmemente, e, como traz a personagem acima citada, a guerra colonial foi mais forte, com o adicional do tráfico de pessoas negras escravizadas.

Logo, vemos a violação dos direitos dos moçambicanos e das moçambicanas enquanto cidadãos e cidadãs, não há a consideração dessas pessoas escravizadas como seres humanos. Conforme explicita a mulher do régulo, os templos, os deuses e a língua foram destruídos, mas houve a construção da nova nação com esses mesmos invasores. Todavia, essa construção da nova raça se fez por meio da violação das mulheres.

Diante disso, em se tratando do contexto o qual analisamos, a saber, o da colonização, dominar as colonizadas sexualmente é uma forma de satisfazer aos desejos do colonizador, mas

também de ele reafirmar seu poder simbólico. Assim como a terra é estuprada pelo colonizador a fim de explorar os recursos materiais, o recurso humano também é subjugado, e a mulher, considerada como objeto, é exposta à maculação, há a regulação do corpo da mulher pelo Estado, consoante Pinho (2015). Ademais, essa violação não só é realizada pelo colonizador, mas também por homens colonizados.

O poder, que conforme Oliveira (2007) distingue-se da violência, aparece junto a essa, nesse caso, pois a regulação do corpo caracteriza-se por um exercício de poder que leva à violação através da violência do estupro e da prostituição. A venda da virgindade de Maria das Dores pela mãe caracteriza-se como consequência desse processo colonial que empregou uma distinção entre corpos femininos negros e brancos/mulatos, em que aqueles estão totalmente suscetíveis à violência do estupro e da prostituição por serem considerados de menor valor e vistos de forma objetificada.

Maria das Dores é esse corpo feminino negro que é prostituído e estuprado, além de sofrer com a desigualdade racial dentro do seio familiar, num ambiente que a distingue da irmã Maria Jacinta, que é mulata. Esse percurso leva a personagem à situação atual de procura dos filhos que foram fruto da violação do corpo dela.

Com o andar da narrativa, Maria das Dores recorda sua vida ao olhar para a igreja no alto da cordilheira, lembrando-se de seu pai, José, e da partida dela há 25 anos, com os três filhos pequenos no colo, e o motivo de isso ter acontecido revela-se em seguida:

Mas como é que tudo começou? Começou ou terminou? Na vida nada é princípio, nada é fim. Tudo é continuidade. Mas tudo começou no dia em que o pai negro partiu para não mais voltar. Tudo começou quando o pai branco amou a sua mãe. Tudo começou quando nasceu a sua irmã mulata. Tudo começou quando a sua mãe vendeu a sua virgindade para melhorar o negócio de pão. Tudo começou com uma relação que envolvia sexo e amargura. Filhos e fuga. Torpor e ausência. Escalada de uma montanha. Soldados brancos na defesa do império de Portugal. Dinheiro e virgindade. Magia. Fortuna (CHIZIANE, 2010, p. 28).

A história de Maria das Dores, portanto, é marcada pela existência de um pai negro e um pai branco, uma irmã mulata, a venda da própria virgindade pela mãe e os filhos. Após tudo o que passa, nesse lugar onde se encontra é onde sua nova vida recomeçará. A mulher do régulo, ao encontrar Maria das Dores, tenta saber sobre ela e nota algumas características que indicam sua procedência. Os hábitos de Maria das Dores são bons, denotando timidez, fala baixo e tem bom português, tem paladar fino, pede esmola educadamente e parece ser da grande cidade.

Para reconhecer a origem dela, a mulher do régulo observa as tatuagens e, decifrando os símbolos, descobre que são tatuagens lomwé. As tatuagens foram uma marca de identidade

do tempo da escravatura, sendo que cada uma é única e se desenhava o mapa da terra no corpo, de tal modo que isso permitiu o reagrupamento das famílias após a escravatura.

Conquanto a mulher do régulo tenha feito essa leitura sobre Maria das Dores, ela responde às perguntas que aquela faz, ao contrário do que aconteceu com as outras mulheres que a viram nua na beira do rio e queriam atacá-la. Com ela, Maria das Dores sente-se mais segura, pois “A voz da mulher do régulo é o remédio doce que lava as feridas da solidão. Ela respondeu a todas as perguntas com um sorriso” (CHIZIANE, 2010, p. 30).

Ao ser indagada sobre sua família, a resposta de Maria das Dores se endereça aos primeiros fatos que a levaram àquela situação, e a referência direta é a sua mãe, que não chorou quando o pai negro partiu, mas desmaiou quando o pai branco partiu. Há nisso uma crítica à mãe que amava os brancos e queria ser branca. Ao fim dessa conversa, a personagem revela o que está procurando: “– Os filhos que perdi” (CHIZIANE, 2010, p. 33), embora a mulher do régulo acredite que pode ser uma alucinação de uma mulher estéril.

Perante isso, notamos que a vida de Maria das Dores foi circunscrita por muitos sofrimentos, e a perda dos filhos explica toda a peregrinação e a “loucura” que a caracterizam. Esses filhos estão muito próximos; assim como a chegada dela, a narrativa nos traz a chegada do Padre Benedito e do Dr. Fernando, o que ocasiona curiosidade em todos por não serem apegados aos sentimentos mundanos, isto é, não se interessarem por nenhuma mulher. Logo, os irmãos:

Têm uma aura de ausência, de leveza, parece que lhes falta algo indescritível para completar a existência. Talvez o lado feminino, que completa o masculino, não o corpo, mas o lado sagrado, transcendente, que faz qualquer um sentir aquela alegria de viver, até no vestir, no sorrir (CHIZIANE, 2010, p. 41).

Esse vazio e essa falta de sentido por esses irmãos são o mesmo de Maria das Dores, e, do mesmo modo que essa mulher, as pessoas da vila querem saber sobre a origem dos dois. Diante disso, a mulher do régulo afirma às pessoas que a vinda deles é “[...] para nos lembrar tempos em que a terra era nossa e as montanhas pariam vida. [...] Vieram para nos fazer renascer” (CHIZIANE, 2010, p. 42). Desse modo, vemos que o Padre Benedito e o Dr. Fernando também são sinais de libertação em relação ao passado, do mesmo modo que Maria das Dores. Assim, as vidas de mãe e filhos encontram-se entrelaçadas pelo destino, ainda que tenha transcorrido um período de afastamento de 25 anos.

Em encontros entre Maria das Dores e Padre Benedito e Dr. Fernando, constata-se uma conexão, tendo em vista que os dois se sensibilizam em relação a ela, não a percebendo apenas

como louca e lhe endereçando um olhar mais humano. O médico, ao vê-la sentada à beira da estrada, aproxima-se e a convida para ir até a clínica. Na conversa que eles têm, a mulher sente confiança e, após insistência lhe conta sua história; a voz dele parece familiar, era “Uma voz surgindo do sonho antigo, renascendo de um lugar distante” (CHIZIANE, 2010, p. 51), e ela era justamente “[...] uma peregrina à busca de uma voz distante” (Idem, p. 51).

Nesse momento em que conta a sua trajetória para o Dr. Fernando, conhecemos o passado de Maria desde o seu nascimento, e aquela visão da mulher do régulo confirma-se:

Diz que não é uma preta qualquer. Não nasceu no matagal nem no canavial. Nem ao gosto do acaso nem por acidente. Ela foi desejada, esperada, o seu nascimento celebrado. Veio ao mundo nas mãos de uma parteira branca, no hospital dos brancos. Foi criada com leite, mel, beijos e muito carinho. Cresceu no berço de ouro e na alcofa de rendas. Gerada por um preto, criada por um pai branco. Um dia o pai negro partiu, o pai branco chegou e a vida mudou (CHIZIANE, 2010, p. 52-53).

Portanto, Maria das Dores teve um nascimento feliz, mas a partida do pai negro e a chegada de um pai branco fizeram a infância dela triste. A casa do pai preto é caracterizada por felicidade, sonhos, árvores verdes e comida farta. Por outro lado, a casa do pai branco, embora bela, com flores, eletricidade, melhor estrutura e comida boa, revestia-se de muita tristeza, vemos assim a divisão do mundo colonial abordada por Fanon (1968), em que há a vida do colono é mais farta que a do colonizado e desperta inveja desse por aquele, mas para Maria das Dores não se sucedia assim, a saudade que tinha era da casa do pai negro.

Esse último configurava-se como bravo, alto e belo, já o pai branco era baixo, redondo e meigo. Os dois disputaram em luta corporal o amor da mãe, até que o branco cede, e ambos decidem deixá-la fazer a escolha. A mãe escolhe o pai negro, mas depois acaba com o pai branco também. Assim, a história possui “[...] malhas de sedução e traição” (CHIZIANE, 2010, p. 54).

Ao contar sobre a mãe, Maria das Dores tece críticas ao alegar que “Não ouvia os choros das crianças nem os apelos do mundo. Mas ouvia o tilintar das moedas caindo no solo a quilômetros de distância” (CHIZIANE, 2010, p. 53), isto é, sua mãe interessava-se apenas pelo dinheiro e por si mesma, e Dores ainda ressalta a beleza que possuía. Esse trauma racial é demonstrado pela personagem ao ter um momento de metempsicose quando está com o doutor. Nesse momento, há o relembrar de memórias antigas, mas que ao mesmo tempo se relacionam com a conexão que está tendo com Dr. Fernando, que é um dos seus filhos. Dr. Fernando lhe causa estranhamento e indaga pelo verdadeiro médico, pois relembra o passado de hierarquia social em que os médicos eram só os brancos portugueses. Destarte, ela questiona:

— De onde tiraste essa bata branca, menino negro? Sai já daí, o teu lugar não é esse. O teu lugar é na entrada, no corredor, transportando macas, limpando o chão e trocando os lençóis fedorentos dos doentes. O teu lugar é na lavandaria, na cozinha. Agora diz-me: onde está aquele médico branco? E a freira branca? (CHIZIANE, 2010, p. 59).

Maria das Dores rememora o tempo em que os negros não podiam alcançar um lugar mais superior no que concerne aos trabalhos, como ser um médico. Estes eram brancos, e ela quer saber para onde um deles levou os filhos dela. Nessa situação, essa lembrança insinua uma alucinação, porém, com o passar da narrativa, descobrimos que os filhos foram realmente levados por uma freira branca.

Como já analisado, Maria das Dores culpabiliza a mãe pelo que passou e tem sua vida marcada por sofrimentos que ela originou. Logo, já conhecemos quais foram as consequências da violência colonial que divide uma família inter-racial para o futuro de Maria das Dores, contudo, a partir da trajetória da mãe, Delfina, entenderemos como todos esses sofrimentos foram desenrolados. Como foi a trajetória de Delfina e o que a levou a vender a virgindade da filha? A partir do entendimento disso, compreenderemos como uma situação colonial de opressão, a prostituição, ocorre na narrativa de Chiziane, e quais os motivos e justificativas para que uma mãe faça isso com a própria filha.

3.2 Delfina: a sereia negra

“Delfina está acorada diante das águas. Na confluência entre o rio dos Bons Sinais e o mar do Índico. Tentando decifrar os mistérios da noite no marulhar das ondas” (CHIZIANE, 2010, p. 45). Essa é a primeira imagem de Delfina na narrativa, que, assim como Maria das Dores, está à margem das águas também inquieta e ansiosa, como que esperando por algo. Delfina espera por Maria das Dores: “Há anos que espera o regresso de Maria no dorso das ondas. Contando o tempo que viverá entre o limbo e a saudade” (Idem, p. 46). Essa mulher também possui voz na narrativa e expõe seu passado:

Eu tinha uma filha. Ou tenho, já não sei. Era uma menina, linda. Nasceu em 1953, mas parece que ainda ontem brincava de mamã cuidando dos irmãos mais novos como bonecas. Partiu em 1974, como uma nuvem, e se esfumou no imenso palmar, já não a encontro. Procurei-a de palmo a palmo. Conferi as multidões, uma a uma (CHIZIANE, 2010, p. 46).

Delfina se depara nesse momento clamando pela volta da filha e tem ciência de que a deixou uma “herança de espinhos” por ter sido gananciosa. Logo, vemos um ciclo de espera e de ansiedade para reencontros, pois Maria das Dores aspira pelo encontro dos filhos, e Delfina clama pela volta de Maria das Dores. Na situação presente, Delfina possui consciência de todos os males que realizou, a destruição de famílias e a desgraça de muitas virgens que enriqueceram o prostíbulo dela, atribuindo culpa a diversos fatores:

Por culpa da minha mãe que me fez preta e me educou a aceitar a tirania como destino de pobres e a olhar com desprezo a minha própria raça. Por culpa do Simba, meu amante e teu marido, que me alimentou de feitiços e fantasias destrutivas. Por culpa da natureza que me deu beleza sobre todas as mulheres. Por culpa do José, pobre e preto, que me alimentava de farinha e peixe seco, enquanto eu, Delfina, queria bacalhau e azeitonas. A culpa é do Soares, que me elevou aos céus e me largou no ar. A culpa foi minha. Por ter desejado ser o que jamais poderia ser. A culpa é do mundo, que me ensinou a odiar (CHIZIANE, 2010, p. 47).

Assim sendo, a primeira culpa atribuída foi à mãe, que inculcou um estado de submissão nela por causa da raça e a fez aceitar as subjugações, isso é o que Delfina reproduz com Maria das Dores por esta ser negra. Alega também responsabilidade pela sua desgraça aos homens que passaram pela sua vida: Simba, o qual virou o marido de Maria das Dores, que oferecia magias a Delfina; José, que não deu o suficiente para ela; e Soares que ofereceu tudo, porém a deixou.

Dessa forma, Delfina foi uma mulher que carregou consigo o ideal de melhorar a raça, teve muito poder nas mãos sobre os homens e acabou arruinando a vida de muitas mulheres, inclusive da própria filha, entregando-a em troca de favores. Posto isso, ela recebe alguns epítetos relacionados a essas suas ações: Madalena negra, Madalena convertida, prostituta do cais, borboleta dos marinheiros, sereia maligna, sereia do cais, sereia negra. Contudo, isso advém de um histórico do que sua mãe iniciou:

Tudo por causa daquele dia em que a mãe a atirou como uma gazela na jaula de um carnívoro. O velho branco estava no quarto escuro esperando por ela. Segurou-a. Apalpou-a. Sugou-a. A mãe sorria lá fora, tomando um copo de vinho e esperando por ela. Foi um momento de conflito intenso, em que não conseguia entender a alegria da mãe perante o pecado original (CHIZIANE, 2010, p. 82).

Dessa forma, observamos que Serafina, mãe de Delfina, prostituiu a filha, entregando-a a um velho branco e ainda se regozija por esse feito, o que Delfina não compreende. Após esse acontecimento, Delfina passa a ser rechaçada, foi expulsa da escola da missão e também da igreja por ser muito bonita, desconcentrar os rapazes e distrair os padres. Delfina sofreu com

os poemas e cantigas sarcásticos que as crianças cantavam quando ela passava, foi atingida pelos assobios dos marinheiros e protagonizava as conversas de bar e os desentendimentos dos casais devido à beleza e à sensualidade dela. Ela pede ao pai para se assimilar e poder frequentar a escola oficial, mas ele diz não a isso, e ela se revolta: “[...] porque é que os pais interferiam nos sonhos das filhas? Uma vez é para casá-las cedo, outras fazê-las trabalhar nos campos, e no caso dela foi para ser inaugurada por um velho branco a troco de um copo de vinho” (CHIZIANE, 2010, p. 83). Essa distinção das escolas demonstra o compartimento do mundo colonial no que concerne à educação, com a existência de escolas indígenas e escolas europeias, discutido por Fanon (1968).

Diante disso, notamos quais os papéis da mulher nesse contexto: casar cedo, trabalhar nos campos ou ser prostituída. A terceira opção é o que acontece com Delfina e, depois, o que ela realiza com a própria filha, pois carrega consigo o sentimento de querer ser do mundo dos brancos para melhorar de vida: “[...] terei a grandeza das sinhás e das donas, apesar de preta!” (CHIZIANE, 2010, p. 81). Ante à repulsa que as pessoas têm dela, Delfina possui a vontade de ser “alguém” na vida, o que, para ela, seria ter uma casa com muita comida, vinho, bacalhau, azeitonas etc., criados pretos para tratar como escravos, marido branco e filhas mulatas.

Esse é o sentimento de inferioridade de que trata Fanon (2008), originado a partir da chegada do branco, que se refere à imagem positiva, o que o negro deseja ser, tendo em vista que isso garante a sua humanidade. Assim se sente Delfina, pois, enquanto negra, não detém os direitos de um cidadão, como ir à escola oficial; caso seu pai se assimilasse, ela se aproximaria da vida dos brancos que é repleta de vantagens. Do mesmo modo, a iniciação que Serafina, sua mãe, fez do corpo de Delfina a impediu de conseguir um diploma numa escola indígena, esse destino lhe causa revolta, sobretudo, pelos xingamentos que recebia. O olhar dela é do colonizador que possui inveja e vontade de estar no lugar do colono, como abordado por Fanon (1968).

Serafina carrega consigo também esse sentimento de inferioridade e demonstra compartilhar da mesma ferida que Delfina, ela declara: “— Pensas que não sei o que sofres, Delfina? Ah, se eu pudesse abrir o meu peito e mostrar a ferida que tenho por dentro. Ser negra é doloroso. Negro não tem deus nem pátria” (CHIZIANE, 2010, p. 86). Serafina conhece as dores da filha, mas a coloca como um objeto, visto que, quando Delfina a questiona por não tê-la feito com um branco, ela responde que é bom o fato de Delfina ser negra porque os brancos gostam do ‘exótico’.

Assim, Serafina objetifica de forma clara a filha, colocando-a como um ser a servir aos brancos sexualmente, essa visão advém do pensamento da mulher como um objeto, dominação

que é inculcada por meio de efeitos duradouros que leva o dominado a se autodepreciar, consoante Bourdieu (2012). No entanto, está em questão outra variável que é a raça, a qual como vimos com Bhabha (2013), é instaurada como diferença negativa através da fixidez do estereótipo. Nesse caminho de inferiorização da mulher e, especificamente, da mulher negra, Serafina aconselha Delfina a não sonhar muito alto, atribuindo essa impossibilidade de ter muita ambição à cor, já que a mulher negra não pode ter grandes anseios. Entretanto, Delfina não se satisfaz no mundo da prostituição e sofre por ter esse trabalho:

A minha vida é fácil? Meu Deus, esta gente não sabe o que diz. Finjo, por orgulho, que sou feliz. É por orgulho que lanço ao mundo este olhar de rainha. Cada homem que me sobe é uma pá de terra que me cobre. Cada moeda que recebo é uma picada na alma, dói. Não se pode ser boa moça num mundo de injustiça. Numa luta desigual, vale mais a pena a rendição que a resistência. O que querem eles de mim? Que me levante ao cantar do galo para ir semear arroz? Que me entregue nas plantações de palmeiras como escrava, para receber no fim da canseira uma chávena de sal? Não! Prefiro oferecer as doçuras do meu corpo aos marinheiros e ganhar moedas para alimentar a ilusão de cada dia. A natureza deu-me um celeiro no fundo do meu corpo (CHIZIANE, 2010, p. 85).

Então, percebemos alguns pontos sobre essa situação da prostituição na vida de Delfina. Ela adentra esse mundo por responsabilidade da mãe, logo a primeira situação em que se encontra é de estupro. Posteriormente a esse fato, persiste nesse mundo porque não tem mais a opção de ser uma professora por ter sido expulsa da escola indígena e para não ter de ir trabalhar nas plantações como escrava. Desse modo, prefere explorar o próprio corpo, que, como ela afirma, é uma “mina de ouro”, pois possuía beleza inigualável.

Contudo, isso não é feito sem dor, ela finge felicidade, mas a cada vez que vende seu corpo morre um pouco mais. A desigualdade existente torna-se aspecto crucial para ela não sair dessa vida; na sua visão, é melhor se render do que resistir a esse sistema de ser explorada como uma escrava. Diante de todo esse andamento, ela almeja ascender socialmente e, nesse contexto, só vê o casamento com o branco como alternativa, continuando a afirmar: “— Um dia vou mudar o meu destino, a mãe vai ver. Esses pobres pretos ver-me-ão a surgir das cinzas coroada de ouro. Com o mundo na palma da minha mão, cravejado de diamantes. A mãe verá esse dia, eu juro!” (CHIZIANE, 2010, p. 86).

Essa vontade de Delfina irrompe por uma ironia do destino, visto que ela se apaixona por um homem negro condenado, denominado José dos Montes, ambos são arrebatados por um amor incontrolável e decidem casar para que o amor esfriasse. No entanto, Serafina mostra-se completamente contra a união:

A filha trouxera várias visitas de homens brancos, do que Serafina não desgostava porque lhe deixavam nas mãos moedas soltas, garrafas de vinho, lenços de seda roubados no guarda-roupa de uma esposa. Por vezes traziam, até, um cabaz com um bacalhauzinho seco e umas azeitonas. Aquele preto, o que daria em troca? (CHIZIANE, 2010, p. 96).

Dessa maneira, inicialmente há uma revolta por parte de Serafina devido ao fato de José não ter nada para lhe oferecer, o que se percebe pelo fato de que a presença de homens brancos agradava à mãe pelo que eles deixavam na casa. Depois, Serafina ressalta a questão da cor: “— Melhora a tua raça, minha Delfina!” (CHIZIANE, 2010, p. 96). Ela reproduz o discurso que reafirma o sentimento de inferioridade implantado pelos colonialistas, uma vez que a presença de José traz à lembrança dos três filhos que foram arrancados do seu colo numa noite de ataque dos sipaios. Serafina não quer que Delfina tenha filhos negros para que também não sejam deportados ou condenados, ambicionando, assim, que a filha aproveite a beleza com que nasceu e se una a um branco, mesmo que pobre.

Diante disso, é notável que ela é marcada pelas consequências do colonialismo, o qual aponta o branco como superior, dominando todo o poder e se colocando como única saída para ascensão na sociedade. Como consequência desse domínio, os filhos de Serafina foram levados para serem explorados e nunca mais voltaram, sendo essa a grande dor da personagem e o que ela não deseja para a filha. A mãe insiste em mitigar dos pensamentos de Delfina a possibilidade de a mulher negra amar, visto que, para ela, a vida da negra é a servidão, e, quanto ao amor, Serafina explicita:

— O que é o amor para a mulher negra, Delfina? Diz-me: o que é o amor na nossa terra onde as mulheres se casam por encomenda e na adolescência? Diz-me o que é o amor para a mulher violada a caminho da fonte por um soldado, um marinheiro ou um condenado? As histórias de paixão são para quem pode sonhar. A mulher negra não brinca com bonecas, mas com bebés de verdade, a partir dos doze anos. A conversa de amor e virgindade é para as mulheres brancas e não para as pretas. Por que me falas de amor? A paixão é perigosa, Delfina, não te fies nela. O amor é caprichoso como as marés, vai e vem, esconde-se, aparece, voa. Se queres construir um lar sólido não te fies no amor, porque quando ele se esvai destróis tudo e partes à procura de outro. É por isso que para nós, negras e pobres, o amor e a paixão deviam ser proibidos (CHIZIANE, 2010, p. 101).

A opção do amor para a mulher negra é restringida, como já foi salientado; existem poucas opções como o casamento cedo e arranjado e a violação dos corpos, não há história bonita para essa mulher, o casamento é precoce, assim como a gravidez. O amor, segundo Serafina, é caprichoso e não é base para o lar sólido, por isso insiste que o amor não é para as negras e pobres porque elas podem ser deixadas por outra.

Embora insista em ser contra o casamento, Delfina não desiste, e, após isso, Serafina até se convence de que o fato de a família ser toda negra garantiria a harmonia familiar. Esse convencimento vem após uma conversa com o marido, que demonstra uma visão otimista no que concerne ao futuro: “— Minha Serafina, devias sorrir e sonhar. Tens de acreditar no amanhã. A opressão morrerá. Nos próximos sóis os filhos crescerão junto das mães, serão enterrados no cemitério da família ao lado dos seus antepassados” (CHIZIANE, 2010, p. 109). Essa visão otimista do personagem, veremos, estende-se ao olhar esperançoso que Chiziane ostenta nessa obra quanto ao passado de opressão em direção ao futuro de liberdade. As próprias personagens Maria das Dores e Delfina trajam o tom da liberdade, porém sem esquecimento das dores do passado.

O casamento de Delfina e José dos Montes, então, foi um acontecimento: “A cidade parou para assistir ao insólito: o casamento de uma prostituta” (CHIZIANE, 2010, p. 113). Esse fato é visto a partir de diversas perspectivas: para Delfina, torna-se uma afirmação e celebração frente a todos que a desdenharam; para os homens, causa inveja por José ter ‘domado’ essa mulher ‘apetitosa’. A comunidade que a atacava se espanta pela prostituta estar virando santa, já as mulheres brancas agradecem pelo fato de que não correriam mais o risco de perder seus maridos e, assim, olham para Delfina com sentimento claro de rivalidade.

Dessa forma, de modo geral, Delfina é observada como a prostituta que a população rejeita, a mulher que os homens querem dominar por ser cheia de fogo e uma potencial destruidora de casamentos entre brancos. Tendo isso, o modo como Delfina encara essa vida, de forma árdua, difere, nitidamente, da visão que as pessoas têm sobre ela. O uso do seu corpo foi uma forma de sair da miséria, sendo que trabalhando nas plantações de arroz ou de palmeiras, por exemplo, ela receberia uma remuneração insuficiente. No entanto, havia um desejo de triunfar e fugir das humilhações que essa vida proporcionava, logo o casamento mostrou-se o caminho para abdicar dessa vida, como declara a personagem: “[...] hoje juro abandonar tudo e seguir todos os passos para construir uma vida nova. Entrei na igreja e subi ao altar. Quero ter uma boa família e um bom nome. Realizei este casamento para ordenar a minha vida” (CHIZIANE, 2010, p. 116).

Delfina aspira a isso, pois está apaixonada por José, mas, como antecipado pelos dois, o amor vai esfriando, fazendo ressaltar a falta de dinheiro e a antiga Delfina:

— Saiba, desde já, algumas coisas — resmunga Delfina —, estou contigo, legalmente, e também acidentalmente. Acidente do coração. Estou contigo para curar uma doença, uma paixão. Outra coisa: o dinheiro não me falta, nunca me faltou. Lembra-te. Eu sou a Delfina, a quem todos os homens procuram (CHIZIANE, 2010, p. 120).

A busca por uma vida melhor pelo casamento dá lugar ao desconforto por José não apresentar mais o que trazia com seu salário de contratado (status ao qual se elevou como prenda de casamento). Essa mulher não se submete de forma alguma ao marido, uma vez que se prioriza em vez dele, se interessa em cuidar da sua beleza e não do alimento do marido. Por fim, a arma que ela utiliza para melhorar de vida é obrigar José a se assimilar, o que ele realiza a contragosto. E eis o que sucede: “Delfina experimentou a sua saia longa, de seda, com entretela e forro. Gosta da sua nova imagem. Da imagem do seu José. Gosta daquele cheiro a goma, a sabão e a vida nova” (CHIZIANE, 2010, p. 126). Para ela, o fato de José já não ter se assimilado foi um tempo perdido, ela reproduz um pensamento de que é melhor servir ao regime do que ser morto por ele, tentar resistir em meio a um contexto de fome e escravidão é uma perda de tempo.

Delfina, então, engravida, e todos os conflitos sobre raça voltam a resvalar. José não fica contente porque reflete sobre ter um filho negro, pois “[...] reproduz o discurso da sua sogra Serafina, que reside no subconsciente. Filho negro, geração de escravidão. Mão-de-obra do palmar. Do canavial” (CHIZIANE, 2010, p. 148). Desse modo, José teme pelo futuro do filho, que pode passar pelas mesmas agruras por que passou o pai, e prefere uma filha mulher: “Que seja uma menina, sim. Prostituta, borboleta do cais, carne dos marinheiros. Que seja sexo à venda, ao grama, ao quilo. Que durma com qualquer branco por causa do sal e do açúcar. Que seja deusa do amor, vaca sagrada” (Idem, p. 150).

A partir disso, notamos a visão de José: é melhor uma filha para ser prostituída do que um filho deportado, contratado ou outro. Assim, o corpo da mulher pode ser submetido aos mandos dos colonizadores, mas o do homem tem de estar distante da exploração. Já na gravidez Delfina rejeita tudo o que se refere ao mundo dos negros, repudia o pedido de José de colocar o nome da mãe dele na filha, por serem assimilados, e também ignora os conselhos de Serafina por ter insultado o seu marido. Ademais, Delfina não quer mais seguir as cerimônias e os rituais para um bom parto, apesar de Serafina os fazer mesmo sem a aprovação da filha. Após o parto, isso se estende, visto que Delfina não aceita os conselhos da mãe referentes a práticas e cerimônias. Logo,

A vida entre as gerações transformou-se nisto. Sempre discutindo ideias, vivências. Sem consenso. Pisando areia movediça na viagem ao desconhecido. Os espíritos dos marinheiros e os bantu montaram o palco na mente do homem negro. E os negros retiram as próprias raízes, tal como os pássaros velhos no final da estação. Distanciando-se cada dia mais de si próprios. Da sua essência. Árvores com raízes ao

léu balançam ao sabor da brisa. Sem sustento. Mãe e filha aprenderam a viver o mundo das aparências como uma ciência (CHIZIANE, 2010, p. 158).

Esse afastamento das raízes foi o realizado por Delfina, que rejeita a cerimônia de nascimento da filha, considerando isso uma prática primitiva. Além disso, recusa o chá de ervas e a água de coco que a mãe sugere, tomando, em lugar disso, antibióticos dos brancos. A assimilação, então, leva a essas ações de negação de práticas ancestrais e nativas em favor do uso dos costumes dos brancos cristãos. Essa proibição dos ritos de iniciação e costumes configurasse como controle do corpo da mulher por código legal nesse contexto, assim como abordamos com Pinho (2015). A perspectiva do pai de Delfina nos antecipa a vida de sofrimento da neta; sob seu olhar, Delfina coloca espinhos nos caminhos da filha e critica Delfina, tentando demonstrar que ela nunca se encaixará na vida dos brancos. O pai alerta:

Se queres existir, vale mais lutar pelo teu território. Para que este chão seja mais teu, e a tua raça a tua morada. És negra e ainda por cima mulher. Como podes amar o que jamais será teu? És assimilada? Que prazer sentes tu em ser tratada como cidadã de segunda categoria? (CHIZIANE, 2010, p. 160).

O homem, então, adverte a filha a respeito dessa vivência em dois mundos, tendo em vista que Delfina tenta esconder suas raízes e entra em um caminho de negar a si mesma, como trazido por Memmi (1967), o qual aponta que a assimilação é vista como a única forma de o colonizado transformar-se no colonizador, mas isso não é possível, já que o colonizador repudia a entrada dos colonizados no seu grupo. Essa é a via que Delfina observa para ela e José alcançarem o novo status, e, em meio a isso, o pai antevê um futuro triste para a filha e para a neta, sobretudo após o nome que Delfina dá à filha, Maria das Dores. O pai afirma:

Até parece que o teu destino será caminhar pelos vales, pelas montanhas, pela terra inteira, para embalar as dores, oh, pequenina! Esta mãe louca um dia hipotecará a tua vida e te arrastará por caminhos de dor, ah, Maria das Dores! (CHIZIANE, 2010, p. 162).

Como já conhecemos, esse é o caminho de dor percorrido por Maria das Dores, seu corpo é feito de moeda de trocas e em seu destino perde-se dos seus. A vinda de Maria Jacinta é marcada como um dos grandes fatores da vida infeliz de Maria das Dores. Para José, esse nascimento é sua morte e a marca da traição; para Delfina, configurou-se como ascensão, pois ela tinha consciência de que a assimilação não se efetiva, de fato, e de que José não adquiriria a imagem de um branco. A terceira filha, a qual desgraça a vida de José, simboliza sorte para Delfina, visto que:

— O meu estatuto é maior a partir de agora! Mãe de mulata. Concubina de um branco. Não mais morrerei à míngua, com esta filha que é a minha segurança. Ergueri esta criatura como uma bandeira branca, a acenar aos marinheiros e a gritar: sou vossa! Juntei o meu sangue ao vosso na construção da nova raça. Eu te amei, marinheiro, cumpri a minha promessa, eis aqui o teu filho! Eternizei a tua passagem por esta terra. Trouxe alegria ao coração da minha negra mãe. Segurança para a velhice do meu pai. O direito a um pedaço de terra para construir uma casinha e semear couves e cebolas, sem ter que pagar o imposto de palhota num espaço que é nosso por herança divina. Esta criança irá libertar o nosso Zezinho do destino de machileiro ou plantador de cocos de um branco qualquer. Vai defender a Maria das Dores da prostituição no cais dos marinheiros (CHIZIANE, 2010, p. 193).

Essa filha, Maria Jacinta, representa para Delfina a sua entrada no mundo dos brancos e a salvação financeira da família, sendo, então, um acontecimento louvável. No entanto, a presença de Maria Jacinta, junto ao pai branco, Soares, desarmoniza as relações. Soares, o qual disputou o coração de Delfina com José e o perdeu, é conquistado por ela com magias realizadas por Simba. Delfina encontra-se ambiciosa, sem se conscientizar a respeito das consequências do que solicita, e o próprio Simba resiste a fazer as magias, tendo em vista que praticar bruxarias contra brancos pode gerar condenação, deportação ou morte. As práticas de curandeiro são vistas como demoníacas, sendo um dos maiores atentados contra o regime. Todavia, Delfina persiste:

— Coloca a tua magia ao meu serviço. Traz o homem para o meu leito, Simba. Sou uma boa negra para um homem branco. Quero mostrar que uma negra pode ser gente e pode ultrapassar as barreiras entre as raças. Se me ajudares neste negócio serás bem pago. Com dinheiro vivo. Propriedades até. Dar-te-ei metade do que conseguir (CHIZIANE, 2010, p. 219).

Dessa maneira ocorre, Simba consegue fazer com que Soares morra de amores por Delfina e recebe em troca um barraco com teto de zinco e chão de cimento. Assim, Soares gradativamente vai abandonando a mulher, que, por não ver mais jeito, parte para Lisboa com os filhos, e Delfina adentra a casa do branco. A partir desse momento, a vida de Maria das Dores transforma-se negativamente, e, de forma gradativa, vai ocorrendo a queda do reino de Delfina. Na relação entre Delfina e a filha Maria das Dores há uma quebra da maternidade romantizada, como traz Ilka Santos (2018), há uma ressignificação do amor materno devido à necessidade de sobrevivência e à ganância.

3.3 Da escalada à queda: a desgraça das gerações

“Na densa escuridão ouviu-se uma perdiz com forma de mulher cantando gurué, gurué! O mundo inteiro se espantou porque só as corujas cantam de noite. O canto da perdiz numa noite sem lua era mau agouro” (CHIZIANE, 2010, p. 229). Eis a derrocada de Delfina, alcançando o ponto mais alto para ela, a união com um branco, nomeando-se rainha e voando alto. Seu pai, que sempre anteviu sua desgraça, tenta alertá-la novamente sobre a queda, mas ela, arrogantemente, imita o canto da perdiz e o esnoba.

O pai de Delfina, durante toda a narrativa, manteve-se consciente da sua raça, sem se inferiorizar, por isso mesmo não cedeu à assimilação, aprovou o casamento da filha com José e advertiu Delfina sobre o seu futuro e o de Maria das Dores, tendo sempre os pensamentos rejeitados pela filha. Ao pai, das alturas, Delfina responde: “— Preto invejoso! Nunca quiseste a minha felicidade. Não aceitaste ser assimilado para me dar acesso ao diploma de professora indígena. Estás com dores de consciência? Consegui fortuna com o meu suor e o meu sexo!” (CHIZIANE, 2010, p. 230).

Essa é a Delfina antes da ruína – altiva, afrontosa e arrogante com o próprio pai –, estando cega pelo poder. Ela rejeita que Soares a chame de preta, negrinha ou negra, pois isso lhe soa ofensivo por já se considerar quase branca. O próprio Soares percebe o abismo para onde a mulher se encaminha, caracterizando-se como um branco que anseia por liberdade e igualdade racial, o que é contraditório nesse contexto. Ele é o caso do colonizador solidário, o qual, conforme Memmi (1967), não se mantém, haja vista que isso altera o seu status de dominador. Isso se vê quando Soares nega a outro amigo branco que Maria Jacinta era sua filha, de tal modo, apesar do discurso libertário, como em “— Liberdade, Delfina, liberdade. Um mundo onde pretos e brancos possam viver em harmonia. Um mundo de igualdade para todos” (CHIZIANE, 2010, p. 235), Soares continua a ser o branco colonizador em suas ações.

Essa relação assimétrica de poder gera a falta de harmonia que reina no lar de Delfina e Soares, sendo que a mais prejudicada é Maria das Dores, que, anteriormente, foi a filha esperada no lar negro, porém agora é a filha preterida no lar branco. Delfina é cruel com a filha, colocando-a em posição subjugada, como vemos no seguinte diálogo:

- Maria das Dores, esfrega-me os calcanhares e corta-me as unhas dos pés.
- Sim, mãe.
- Agora traz os meus chinelos, a minha toalha, a vaselina, traz o pente, traz o creme.
- Estão aqui, mãe.
- Vê se a mesa está posta, vê se a Jacinta comeu, se o Luisinho dormiu.
- Sim, mãe.
- Agora traz a minha roupa, quero vestir-me. Traz as minhas jóias (CHIZIANE, 2010, p. 236).

A menina, então, ocupa o lugar de servidão dentro da casa: quando ganha uma roupa, Delfina a deixa para Maria Jacinta; enquanto a irmã mulata come galinha, Maria das Dores e os irmãos negros comem mandioca seca. Ao tempo que brinca com bonecas pretas, esfrega o chão, transporta lenha, cozinha etc., a irmã brinca com bonecas brancas e estuda. Os cabelos de Maria das Dores são tidos por Delfina como parecidos com palha, difíceis, ao tempo que o de Maria Jacinta é um cabelo bom.

Portanto, várias barreiras raciais são edificadas nessa casa, o que piora com a partida de Soares, o qual volta a si e abandona Delfina. Ela se entrega à bebedeira, deixando os filhos à míngua. Nessa situação, acontece um dos momentos mais marcantes para Maria das Dores, em que ela tenta matar a si e ao irmão Zezinho. O menino encontra-se doente, e Delfina está no bar, onde Maria das Dores vai para pedir ajuda. No entanto, mesmo com a insistência de das Dores, Delfina enxota a menina do lugar, a qual volta para a casa revoltada, indignada e desesperada. Até que,

De repente apetece-lhe fazer explodir todo aquele luxo e transformar o quarto num fogo imenso, que amanhã será entulho, ruína, com os corpos dela e do Zezinho carbonizados, deixando Jacinta e Luisinho vivos por terem lugar na vida e no coração da mãe. Decide acabar com todo o sofrimento do irmão, com o seu próprio sofrimento, abrir maior espaço de liberdade à mãe para que possa saborear à vontade todas as bebidas de todas as garrafas, de todos os tipos, de todo o mundo. De cócoras, enterra a cabeça sobre os joelhos, animada pelo riso das cortinas no beijo do fogo. Já não dá conta dos gemidos desesperados de Zezinho (CHIZIANE, 2010, p. 261).

Para escapar a essa situação miserável, Maria das Dores esbarra na morte como solução, porém é salva por vizinhos. Dessa forma, vemos que a falta da mãe nessa situação leva a menina ao ápice do desespero. Contudo, apesar de ter sobrevivido, transcorre outro infortúnio na vida da menina, visto que Delfina, a fim de melhorar o negócio do pão, vende a virgindade de Maria das Dores, primeiro sentindo nojo de si pelo seu ato, mas depois: “Não se arrepende. Na sua terra a mulher é peça que se compra e se vende. Selo de contrato. Moeda de troca. Hipoteca. Multa. Sobrevivência. Ela também foi usada pela própria mãe, na infância distante” (CHIZIANE, 2010, p. 252).

Logo, Delfina reproduz o que a mãe fez com ela, tendo em vista que o corpo da mulher é feito de moeda de troca. Ademais, na sua percepção, será apenas um momento, mas esse instante define o destino da filha, pois ela passa a ser a esposa de quem antes fora amante da mãe. A violação do corpo de Maria das Dores proporciona a Delfina um misto de felicidade e tristeza, haja vista que ao lado de uma dívida paga estava a tortura de um sexo negociado. A cena da violação transpassa como uma faca afiada:

O homem ergue-se e segura Maria das Dores pela mão. Arrasta-a com firmeza até ao interior da palhota com uma máscara de vitória no rosto. Já estava preparado, de armas limpas e posicionadas para o combate. Foi directo à acção sem palavras inúteis. Lança sobre ela toda a energia de um homem no auge da vida, pássaro sedento na frescura do lago. Mergulha. Era o criador amassando o barro, moldando uma escultura à medida da sua inspiração. Ser mulher é mesmo assim, não custa. Basta uma facada, uma dor e um grito:

— Pai! — suspira Maria das Dores (CHIZIANE, 2010, p. 264-265).

Maria das Dores brada pelo pai, visto que essa é sua lembrança de momentos felizes, de harmonia, só ele poderia salvá-la dessa aflição, porém ele se foi há tempos e não há ninguém para retirá-la dessa situação. A menina, então, se transforma em uma das esposas de Simba. O interesse do mago, desde antes do ato, ancorava-se no fato de que Maria das Dores herdara quatro casas, terras e palmeiras do pai branco e, casando-se com a menina, a administração dos bens seria dele. Após o ato, Simba cai de amores por Maria das Dores, despertando ciúmes nas duas esposas anteriores, as quais ensinam a menina a fumar, a beber, a não ser higiênica, e com dezoito anos já se encontra envelhecida e com três filhos.

Do mesmo modo que Delfina, Maria das Dores destina-se a uma queda em que a cada dia se aproxima mais da morte, tendo em consideração que as outras esposas do marido a envenenam para que sofra e se desgaste, além de que ela também é maltratada pelo aparente amor de Simba: “O Simba sai de manhã e me amarra, vem ao anoitecer e me desata. E traz-me a comida pela mão” (CHIZIANE, 2010, p. 283). A situação de Maria das Dores é deplorável, entregue ao álcool, quase morre ao ter o terceiro filho. Até que, atinando para sua aproximação com a morte, decide fugir com os três filhos: Benedito, Rosinha e Fernando, em busca de seu pai, nos montes.

Maria das Dores chega à cidade de Gurue, começa a escalada aos montes e, já lá em cima, desmaia, só acordando em um quarto de hospital, já sem os filhos. Estes são pegos por uma freira, e, então, começa a saga de Maria das Dores pela recuperação deles. Assim, “Maria das Dores arremessou a mente à lua com o corpo em terra, numa viagem que deixará estupefactos todos os habitantes do mundo” (CHIZIANE, 2010, p. 288). A partir desse momento, ela vira “a louca do rio”, e sua vida se ampara numa busca. Nesse meio-tempo, Delfina volta a se prostituir e continua nas bebedeiras, sendo que quem assiste a tudo isso é Maria Jacinta, a qual sente a falta da irmã e questiona Delfina sobre odiar Maria das Dores:

Delfina não odiava Maria das Dores. Nem se odiava. Odiava o mundo. O regime. Odiava as diferenças, que criavam senhores e escravos. Não podia odiá-la. Maria das Dores era uma criança obediente, trabalhadora incansável, servente do bar, cozinheira, vendedeira de pão no mercado do subúrbio, que cuidava da higiene da casa e das

crianças, que tudo fazia para a Jacinta estar livre e estudar sem interferência. A filha que suportava as birras maternas sem reclamar, porque era negra e não tinha pai. Não, não podia odiá-la (CHIZIANE, 2010, p. 275).

Nesse momento, ao relembrar Maria das Dores, Delfina sente saudades, mostrando que não a odiava e reconhecendo que era uma boa menina. No entanto, isso ainda não é o suficiente para se arrepender, pois “Delfina vê em si uma heroína. Não encontra nenhum mal em todos os seus actos” (CHIZIANE, 2010, p. 277). Além disso, ela abre um prostíbulo para desvirginar meninas, prosseguindo com o ciclo de prostituição iniciado com ela mesma pela mãe. Desse modo, de uma vida de rainha, Delfina volta àquela desditosa existência. Maria Jacinta, convivendo com isso, sai de casa com os irmãos e acaba se casando. Delfina assiste a esse casamento da porta da igreja e se sente vitoriosa, já que a filha mulata se casa com um homem branco, porém é renegada por Maria Jacinta, a qual age com a frieza e a mágoa aprendidas com a mãe e, nesse momento, há um despertar de Delfina:

Começa então a compreender o que antes não vira. Que só um camaleão muda de cor. Que o negro é sempre negro e deve aprender o orgulho de sê-lo. Começa a perceber as mensagens de resistência nas greves dos palmares. Não se pode ser preto e ser branco ao mesmo tempo. Recorda-se das canções de revolta. A terra era minha e roubaram-me. O corpo era meu e usaram-no. Esta noiva é minha filha e me roubam. Ah, se eu fosse mais nova empunharia uma arma e lutaria pela minha dignidade e por tudo o que me tiraram (CHIZIANE, 2010, p. 295).

Esse é o ponto da narrativa em que Delfina demonstra arrependimento pelo que passou e reconhecimento de que deveria ter orgulho da sua raça negra. A resistência, assim, passa a ser um caminho que ela escolhe, ao contrário do passado, em que preferiu entregar-se e se minimizar. No Dia Nacional da Mulher, junta-se à marcha das mulheres, no tempo presente dela, no qual as mulheres cantam por liberdade e por sonhos.

3.4 José dos Montes: o sipaio assimilado

“O José dos Montes não contaria esta história se estivesse aqui. Não, não contaria. Nenhum homem conta com prazer a história da própria derrota” (CHIZIANE, 2010, p. 67). O narrador, então, conta a estória da chegada dos marinheiros na Zambézia, a qual invadiram, como a um corpo de mulher. Assim é que começa a história de José, antes mesmo de ele nascer. Na primeira aparição da personagem, na narrativa, ele está sentado nas dunas em frente ao mar, recordando a infância e saudoso em relação à mãe. Também se encontra sonhando com o futuro:

a construção de uma casinha no monte, o casamento com uma mulher boa cozinheira e recheada de corpo e com uma filha mulher, que poderá buscar o sustento nos homens.

Ali nas dunas, ao anoitecer, “Uma mulher surge do nada como uma deusa” (CHIZIANE, 2010, p. 71) e, insistentemente, o chama, ao que ele não responde por aquela não ser uma mulher de confiança, ela era uma mulher que vendia amor, e ele não tinha dinheiro para comprar, era um condenado. Embora José a rejeite, ela o afronta a ponto de dizer que ele não é um homem, por ser covarde e não enfrentar uma mulher. Esse é o ápice para ele agarrá-la, e, assim, os dois fazem amor, ou guerra. Após esse momento, a mulher tenta saber sua origem e sua história, mas:

O seu percurso é igual ao de todos os condenados. Foi caçado e acorrentado como um criminoso, sem saber o mal que fizera. Vivendo no acampamento dos condenados, esses retalhos humanos habitados pela solidão, que esquecem a ideia de regresso quando a noite cai, enroscados à volta de uma fogueira em boémias de desespero, sem néons nem mulheres baratas. Apenas fogo e álcool. E cheiro de tabaco virgem. E soruma. E bebem sura, muita sura, para em seguida se enroscarem em danças embriagadas, urrando como loucos desorbitados, desabando os pés sobre a terra que ergue densas nuvens de poeira, rogando preces a deuses imaginários, libertando suores que lhes curam a eterna tristeza. Todos eles foram arrastados pela mesma corrente para estas terras. Para rebentar pedregulhos e plantar cocos como zombies da história (CHIZIANE, 2010, p. 73-74).

Essa é a primeira posição de José na sociedade, vive nessa situação miserável, percorreu vários lugares desconhecidos, tendo nascido já num contexto de sofrimento de escravização, venda, condenação e morte de negros pelos marinheiros colonizadores, história que essa mulher já sabe. Ela expressa o desejo de revê-lo, e, ao ir embora, ele a agarra novamente. Assim, os dois só despertam ao amanhecer e se separam, cientes de que se encontrariam novamente.

Em determinada tarde, José vai a Moyo, o curandeiro, em busca de sua sapiência de pai. O mago trouxe José à vida duas vezes: quando foi picado por uma cobra e quando levou chibatadas no tronco por tentar fugir do acampamento dos condenados. Desse modo, o mago se configura como uma pessoa importante na vida de José, quem lhe dá o auxílio nas horas necessitadas. Na conversa que tem com ele, José conta sobre a mulher desconhecida por quem está apaixonado, e o mago antecipa um futuro tempestuoso ao lado dela, prevendo um momento em que José chama com voz fúnebre por Moyo e este não o alcança.

Contudo, mesmo com essa previsão, José e Delfina, a mulher antes desconhecida, apaixonam-se loucamente, a contragosto dos dois, pois não queriam se prender. Delfina passou a perder negócios por estar desinteressada dos seus clientes, já que agora vê o amado como único; por outro lado, José sabe que Delfina será sua desgraça, uma vez que, como ele próprio

afirma, não consegue dormir desde que a conheceu e teve sua virilidade murchada. José explana:

— É. Também vivi com tantas mulheres... Várias. Que morrem de amores por mim. Violei tantas pela estrada fora, e que depois se entregavam de amor, dispostas a dar-me filhos e construir família. Tinha que me apaixonar por ti, prostituta do cais, borboleta de marinheiros? (CHIZIANE, 2010, p. 92).

Diante disso, José se lamenta por se apaixonar justamente pela prostituta, e um fato a destacar é a violação de mulheres que ele cometeu. Neste trabalho, ressaltamos a violação feita pelo homem branco sobre outras mulheres, como extensão do poderio colonial, mas essa dominação sobre mulheres também se realiza pelo colonizado. Desse modo, vemos que o corpo da mulher é submetido a qualquer domínio masculino.

A solução vista por Delfina e José para dizimar o amor é o casamento, e, ao comunicar à família de Delfina sobre a união, Serafina humilha-o por não querer que a filha se case com um preto. Assim, José se sente no momento um pobre preto condenado que não sabia como fazer um pedido de casamento. Serafina continua a minimizá-lo indagando se ele já viu sua imagem no espelho, e, nesse instante, ele se percebe: “[...] olha-se por dentro e identifica-se: sou um homem de bem, um homem bom. De braços fortes, pés descalços. Dei o melhor da minha força na construção do mundo. De tanto dar, acabei assim de mãos vazias” (CHIZIANE, 2010, p. 100).

Tendo isso, José observa na sua imagem a virilidade encontrada no orgasmo das mulheres que violou; a força dos pés, braços e mãos que trabalharam em plantações de arroz, chá, sisal etc. e percorreram vários quilômetros; as cicatrizes dos chicotes e as manchas de sarna. Diante de todo esse percurso, ele vê em si um homem que trabalhou muito e não tem nada. Entretanto, apesar da reprovação de Serafina, ele continua ao lado da mulher amada e, após toda as palavras de Delfina, relembra o passado, refletindo sobre sua existência e sua raça:

Querida mãe, eu te odeio, sim, por teres violado o meu direito de não existir. Odeio-te por me teres gerado homem e não mulher. Por me fazeres preto e não branco. Minha mãe amada, minha mãe culpada. Por que abriste o coração para o fantasma do meu pai? O maior culpado foi ele. Que te cantou a mais linda canção de amor e te elevou até à perdição para te largar no ar com a minha vida no ventre (CHIZIANE, 2010, p. 112).

Notamos, durante toda a narrativa, essa falta de José pelo seu cordão umbilical, pela mãe que não sabe se ainda existe e pelo pai que não teve. O casamento com Delfina designa-se como um nascimento de José, do ventre de Delfina ele nasce como um contratado, dote

adquirido pelo matrimônio. Sendo assim, vivem uma grande paixão, enquanto o salário de contratado lhes rende “[...] cinco quilos de farinha azeda, dez cocos e uma moeda de dez escudos...” (CHIZIANE, 2010, p. 118).

No entanto, esse rendimento começa a se esvaír e não satisfazer a Delfina, que passa a reclamar a José, provocando nele insegurança, por medo de perder o amor, e revolta, tendo em vista que, mesmo com todo sacrifício que faz, trabalhando em tudo e até aprendendo a escrever e a ler, não preenche aquela mulher. Desse modo, Delfina traz uma solução: a assimilação. José dá esse passo, ainda que a contragosto, diz que os assimilados são assassinos, mas, em seguida, passa a sonhar com tudo o que proporcionará a Delfina. Diante desse contexto, a assimilação aparece como único caminho possível. Eis o que acontece:

Quem não se ajoelha perante o poder do império não poderá ascender ao estatuto de cidadão. Se não conhece as palavras da nova fala jamais se poderá afirmar. Vamos, jura por tudo que não dirás mais uma palavra nessa língua bárbara. Jura, renuncia, mata tudo, para nasceres outra vez. Mata a tua língua, a tua tribo, a tua crença. Vamos, queima os teus amuletos, os velhos altares e os velhos espíritos pagãos. José faz o juramento perante um oficial de justiça, que mais se parece com um juramento de bandeira. Com pouca cerimônia, diante de um oficial meio embriagado (CHIZIANE, 2010, p. 123).

Tendo isso, José abdica da sua vida anterior e apaga toda a sua história a fim de sair daquela conjuntura de pobreza. O personagem assina o documento de assimilação e assume o novo cargo de sipaio, mesmo sem saber o que era. Assim, recebe dinheiro para comprar roupas condizentes com o novo status, o que faz pela primeira vez na vida. A mulher assiste à transformação: “Sentada na cama, Delfina observava o marido a mudar de identidade como uma cobra na mudança da estação” (CHIZIANE, 2010, p. 124).

No primeiro momento, vestir-se bem pela primeira vez é bom, mas os sapatos incomodam, preferindo contato direto com a terra; o bacalhau, as azeitonas e o vinho desagradam também, porém se educa a gostar. Na primeira vez em que segura uma espingarda, ele chora, visto que lembra os amigos mortos, o pai, a mãe, atentando que terá de atacar o seu próprio povo. José tem consciência do seu lugar de cidadão de segunda classe e a todo tempo se mostra temeroso e reflete: “Aceitei eliminar os meus para sobreviver, mas jamais serei deles. Neste mundo, eu não sou ninguém!” (CHIZIANE, 2010, p. 129).

Em pleno desespero, busca em Delfina uma voz que o acalme, como seria a da mãe, mas não encontra, visto que aquela lhe responde friamente: “— Não seja medricas, seja homem! E pára de me fazer perguntas mesquinhas” (CHIZIANE, 2010, p. 129). Apesar disso, ele prossegue e tem de ir para a guerra, em 1953, a guerra dos portugueses e seus aliados contra o

povo nativo. Repleto de medo, despede-se de Delfina jurando amores e prometendo voltar em breve, ao que é cobrado a trazer uma prenda da guerra.

Segundo Zamparoni (2012), assim como no processo de ocupação militar em Moçambique, as tropas portuguesas necessitaram dos soldados africanos para montar e tornar eficazes os mecanismos de dominação. Dessa maneira, os portugueses buscam as instituições políticas que já existiam, como os régulos e sipaios, os quais cotidianamente executavam as ordens coloniais. Esta foi a função desempenhada pelo personagem: concretizar os mandos da administração colonial, facilitando o domínio. Sendo sipaio, José sabia que teria de atacar os seus, por isso a inicial aversão.

A entrada na marcha de morte marca-se por ponderações, ao ouvir as cantigas do seu povo que faziam parte da sua vida, e os cantos de liberdade o fazem refletir sobre o espaço que ocupa; assim, a todo tempo ele tenta eliminar o passado. O rompimento acontece quando começa o confronto direto, como notamos a seguir:

José dispara e os homens de azagaias caem como bandos de pássaros. Aos cachos. Pisa com firmeza a terra vermelha. Menstruada. Terra parturiente. Sente que dentro de si o cordão umbilical se rompe e a sua imagem se ergue infinitamente para o sol escondido na noite (CHIZIANE, 2010, p. 135-136).

Logo, aquele José antes temeroso fica antes desse acontecimento e, a partir disso, só pensa em morrer, sem pensar no amor, no amanhã que não vai chegar ou sentir falta do passado. Nessa circunstância, o sipaio faz sua entrada no mundo do crime, servindo ao regime com excelência, e passa a refletir que, para compensar o fato de ter se casado com uma mulher que não é submissa, fazendo-o não ter grandeza, sua magnitude, então, viria com o derramamento de sangue.

Isto é o que segue: José denuncia greves nas plantações, planos de luta dos condenados, sugere diminuir alimentação, aumentar a carga horária de trabalho e proibir batuques e fogueiras. Além disso, torna-se insensível à morte dos negros, aconselhando fazer torres com os ossos e adubar a terra com o sangue deles. Para além disso, oferece, ainda, mulheres negras para serem defloradas e terem filhos mulatos, com intuito de melhorar a raça. José passa a ser elogiado entre os policiais do regime como o melhor entre eles.

No entanto, como preto, nunca poderá alcançar postos como fidalgo ou general, pois é um escravo. Sua ascensão também deve ser tolhida para que não tenha consciência e inicie um processo de revolta, por isso atacam o ponto fraco dele, Delfina. Esse plano é descoberto quando Delfina engravida e nasce uma filha mulata. No entanto, antes disso ele tem a felicidade de ter

uma filha mulher. Primeiramente, teme que seja um homem para ser deportado, contratado ou escravizado, preferindo que seja uma menina, mesmo que para ser prostituta.

Posteriormente, deseja que tenha o nome da mãe, mas Delfina recusa a ideia, alertando que agora são assimilados e não podem seguir a tradição. Nesse momento, sente falta do pai para lhe ensinar como se comportar. Esse é o momento de júbilo de José, o nascimento de Maria das Dores, já que sonhara com uma filha. José e Delfina também têm Zezinho, o filho homem cujo nascimento não é detalhado na narrativa, demonstrando que a maior importância é dada à filha tão esperada. O terceiro filho, por sua vez, representa a infelicidade de José, já que pela cor mulata descobre-se que não é seu.

Antes disso, atormentado por todos os males realizados e perseguido por vozes e pesadelos, José procura Moyo como “Uma criança assustada buscando uma tábua de salvação nos braços do pai” (CHIZIANE, 2010, p. 167). Apesar de amargurado, o curandeiro se propõe a ajudar, visto que nota o abismo em que o sipaio se jogou. A ele José conta tudo que o aflige:

José fala do amanhecer depressivo e da dor renascida das raízes do tempo. Do cheiro da morte perseguindo o olfacto. Dos pássaros negros dançando ao redor dos olhos a valsa macabra. Do ódio dos negros das plantações que se derrama nos seus ombros. Das desconfianças que os brancos derramam sobre ele. Das crianças que lhe chamam monstro em qualquer esquina do bairro negro. Das inúteis buscas de paz diante do altar e dos santos de barro (CHIZIANE, 2010, p. 169).

A culpa e o medo perseguem o sipaio perante todas as atrocidades que vêm realizando, porém a imagem humana que Moyo vê na chegada vai se alterando. Na entrada na cabana do curandeiro, José alivia-se em sentir os cheiros das suas raízes, mas logo recusa o alimento oferecido por Moyo devido ao seu paladar estar acostumado com comidas finas. A partir disso, inicia-se um diálogo perigoso. José faz exigências ao curandeiro: um banho espiritual; remédio para curar o amor por Delfina; feitiço para amarrar o coração da mulher e ser o único homem na vida dela; ser o mais preferido e mais respeitado entre os sipaios.

A cada recusa, Moyo tenta adentrar a consciência de José, a fim de convencê-lo a parar de maltratar o povo. No entanto, o sipaio encontra-se já transfigurado e no ápice da zanga mata o curandeiro, e “Moyo recebe o preço do amor na ponta do punhal que José dos Montes faz circular com arte sobre o seu corpo” (CHIZIANE, 2010, p. 182). Esse momento de frieza passa a ser mais uma perturbação na mente do sipaio, tendo um peso ainda pior, pois a dor é de ter perdido um pai assassinado pelas próprias mãos. Assim:

No discurso de vitória, José dos Montes diz que tudo fez pela pátria. Mas a sua consciência diz outra coisa. Eu não matei ninguém, matei-me. Sente uma nostalgia

repentina. Recorda. Na agonia de Moyo, as palavras-chave. Ascensão. Queda. Estrela. As patentes leves que lhe colocam nos ombros ganham o peso de um homem. Porque são a ascensão e têm estrelas. Tudo o que desejava era arrancar o próprio coração num acto suicida (CHIZIANE, 2010, p. 185).

Depois desse ato, a queda do sipaio assimilado acontece: nasce uma filha mulata, fruto da relação entre Delfina e Soares, o branco. José sai do trabalho pressentindo algum acontecimento ruim e, ao chegar em casa, encontra o sogro, que tenta retardar a entrada na casa, embriagando-o. Mas, enfim, José vê a criança e declara: “— Meu Deus! Colocai flores no meu túmulo, acabei de morrer neste instante!” (CHIZIANE, 2010, p. 190). A criança mulata explicita a traição de Delfina, e José se sente amargurado.

Em seguida, ele caminha pela praia deserta, e um homem testemunha aquele trajeto, este se chama Lavaroupa da Silveira, um homem negro que possui o nome do seu branco, Francisco da Silveira, aliado à atividade diária que exercia, lavar roupa. Lavaroupa acredita que as raças devem se unir para formar a nova raça e que os filhos mulatos dão sorte por trazerem segurança. Esse pensamento advém da sua própria vida, pois ele teve uma mulher cobiçada pelo patrão e preferiu entregá-la a ser deportado e perdê-la da mesma forma. Assim, a mulher engravidou de gêmeas mulatas e, após isso, passou a alugar a mulher a troco de algo, disso nasceram filhos negros, mulatos e indianos. Diante dessa perspectiva, Lavaroupa aconselha a José:

— Calma, homem! Olha para a questão pelo lado positivo. Com essa criança em casa ganhas muitas vantagens. Ficas isento do imposto de palhota. Os teus filhos negros frequentam a escola e não pagas nada. Nas rusgas, a polícia não te incomoda. Recebes prendas do administrador no Natal, na Páscoa e no Ano Novo. Na igreja terás sempre reservado o assento nobre. Pensa nas coisas boas antes de tudo (CHIZIANE, 2010, p. 201).

Na visão e vivência de Lavaroupa, o nascimento do filho mulato traz muitas vantagens que compensam os problemas. Entretanto, em tudo que fala, José percebe uma fabricação de verdades que foi necessária para a sobrevivência. Inicialmente, vê em Lavaroupa um herói, o qual suportou a guerra racial dentro do lar, mas depois volta a olhá-lo com desdém: “Para mim és um inútil, um verme que construiu a grandeza parasitando o sexo da tua esposa” (CHIZIANE, 2010, p. 209).

Mesmo após o relato de Lavaroupa, pelo qual José é tocado, ele decide não seguir esse mesmo caminho humilhante. Ele se despe das roupas de sipaio e se encaminha para o mar, pedindo para retornar ao Monte Namuli. Assim, José parte, e o reencontro com a família só acontece depois de mais de trinta anos.

3.5 O alegre canto

Enfim, depois de violação de corpos, assimilação e humilhações, chegamos a um presente de reencontros e arrependimentos que vem como um alegre canto, assim a situação inicial de dispersão da família converte-se na reunião de todos após mais de trinta anos, separação que começou pela partida de José dos Montes. Como afirma Hildete Santos (2018), existe uma tendência otimista vinculada a um projeto de reconstrução da história do país. Esse reagrupamento familiar principia-se com o encontro entre Maria das Dores, seus filhos e Simba. No momento em que isso acontece, ela entra em transe, e Simba é chamado para retirar a possessão. Após isso, indagam novamente sobre sua origem, e, ao dizer seu nome, o padre e o médico reconhecem nela a mãe que perderam.

O cozinheiro do padre que estava presente vê nela a sua filha, ele é José dos Montes, e o curandeiro Simba reencontra seus filhos e a esposa. José, então, busca Delfina em Quelimane e a leva para Guruè, a fim de rever Maria das Dores. Esse encontro é o ponto final das saudades guardadas durante anos, e Delfina oferece todo o carinho à filha, embalada pelo canto dos pássaros. A postura de Delfina modifica-se, antes se dava o status de heroína, mas passa a perceber a assimilação de modo negativo:

— Veja só a ironia desta vida, José. É a língua antes rejeitada que se busca e se acarinha. Nós os assimilados remetemos o povo ao sofrimento. Facilitámos a opressão, o exílio, a deportação. O povo lutou, resistiu e a terra é livre (CHIZIANE, 2010, p. 345).

Desse modo, Delfina reconhece o sofrimento que a assimilação acarretou, sentindo remorso por isso e reconhecendo que a luta e a resistência do povo trouxeram a liberdade. Ao final da narrativa, a personagem abraça todos, carregando no peito uma doce canção de embalar, como uma mãe que “Enquanto embala o filho, também se embala” (CHIZIANE, 2010, p. 350). Essa doce canção se iguala a um alegre canto, representando o rompimento da dor perpetuada entre as gerações. Serafina, Delfina, Maria das Dores e Maria Jacinta são uma sequência de mulheres acometidas pelas consequências do colonialismo e que tomam determinadas atitudes (às vezes destrutivas e negativas) em meio a essa conjuntura.

Serafina tem filhos deportados e perdidos e uma filha que cede à prostituição em troca de algo; Delfina sofre estupro, depois se prostitui, assimila-se e reproduz sua trajetória de dor com a filha; Maria das Dores também é estuprada, vendida, quase se suicida e caba fugindo

para não morrer cedo, e Maria Jacinta assiste à desarmonia familiar devido à questão racial, padece pela ausência da irmã Maria das Dores, mas goza dos privilégios de ser mulata e forma uma nova família com um branco.

Delfina e Marias das Dores, as duas personagens destacadas neste trabalho, são duas mulheres negras cujos corpos foram violados e vendidos, corpos que antes de nascer já possuíam destinos marcados. Delfina se encaminha pelo trajeto de se render e até servir ao sistema para tentar ascender socialmente, na ilusão de que trocar de raças era uma possibilidade para não viver miseravelmente nesse contexto. Assim, a prostituição foi o primeiro passo da sua vida, por causa da mãe, e subjuga a filha Maria das Dores também a isso. Por outro lado, Maria Jacinta, a filha mulata, não foi submetida a isso, fazendo perceber, então, que não é a mulher no geral que deve ser inserida nisso, mas, sim, a mulher negra.

Nesse meio familiar, temos o personagem masculino que está entre as duas mulheres negras, José dos Montes. Como vimos, ele não desejava ser um assimilado, entregando-se a esse destino para não perder Delfina. No entanto, ao sê-lo, vira um homem sanguinário e cruel, matando até o curandeiro que o protegia e ocupava o lugar de pai na sua vida. A ambição e a vontade de poder alastraram-se pelo sipaio, mas, assim como para Delfina, a derrocada chegou, e ele percebeu que nunca seria um branco. A assimilação, portanto, dá-se apenas na aparência, tendo em vista que o colonizado sempre foi um cidadão de segunda classe, usufruindo de algumas vantagens ao mesmo tempo que se automutila e ao seu povo.

Perante vários processos decorrentes do colonialismo, como a prostituição e a assimilação, notamos a constituição de um sentido na obra *O alegre canto da perdiz* (2010). Chiziane aborda que a resistência é o melhor caminho, haja vista que se entregar ao sistema prolonga sofrimentos e subjugações, ao passo que resistir abre espaço para transformações. Notadamente, a oposição ao colonialismo não advém de comportamentos simples, pois se necessita ir de encontro ao poder internalizado como legitimamente superior, por meio de estereótipos negativos e dominação em todos os âmbitos.

Contudo, esse caminho é possível e foi realizado para que houvesse uma Moçambique livre, embora tenha havido colonizados que ajudaram o regime colonial, como no caso dos personagens Delfina e José, em que o povo lutou e alcançou a liberdade. No caso da obra em questão, há o reagrupamento familiar, acalentado por um canto que abre para que se tenha esperança de um futuro melhor, apesar de um passado violento, o que explica o tom esperançoso. As mulheres ora violadas carregam esse canto de liberdade, posto que a modificação dos seus destinos de sofrimento instaura a expectativa de que o ciclo se rompa.

Como é narrado, “A violência é produto do patriarcado, porque os homens roubaram o poder às mulheres” (CHIZIANE, 2010, p. 280). Conforme Hildete Santos (2018):

Se, por um lado, a trajetória de todas as personagens analisadas é marcada por muito sofrimento, pela opressão, pela exploração, e têm seus corpos e sua terra invadidos e postos a serviço de um projeto colonial, gerando muitos conflitos em diversos âmbitos de suas vidas, por outro lado, a resistência empreendida, a união de toda família pode espelhar um projeto de reconstrução de identidades e do próprio país que a narrativa vai pincelando sutilmente no seu desenrolar, mas que se mostra com mais ênfase quando a obra caminha para seu desfecho (SANTOS, 2018, p. 208)

Desse modo, o caminho para a liberdade mostra-se doloroso para todas as personagens analisadas, para as mulheres Maria das Dores e Delfina, as quais têm seu corpo entregue à prostituição, e para o homem José dos Montes, que se assimila, o que provoca uma tribulação maior em sua vida. Quando tratamos dessas personagens, vimos o trajeto de vida individualizado, porém também remetemos a vozes coletivas de colonizadas e colonizados que têm de passar por esses processos, os quais fazem parte da dinâmica colonialista. A prostituição de mulheres e a assimilação proporcionam destinos cruéis de apagamento de si mesmo e serviço pleno ao regime colonial, e, para sair disso, é necessária a tomada de consciência que, para as personagens em questão, vem após inúmeras perdas.

Ao lado de Serafina, é trazido o estigma da raça, o que é imprimido em Delfina. Temos, por exemplo, o pai desta, que não aceita se assimilar e acredita que a opressão morrerá, o que se sucede, observando que a estória se passa no período de guerra colonial, e, no momento presente, o país já está independente. Para Serafina, resistir para alcançar a liberdade era escolher o caminho de eliminar sua raça e aceitar a vida imposta, em vez do sofrimento de se casar com um preto.

Isso foi o que Delfina e José dos Montes seguiram, contudo, ao fim, reconhecem a que isso levou: “— Porque nós dois, assimilados, embriagados pelo pasto dos marinheiros, enlouquecemos e destruimos de livre vontade e com as nossas mãos o que recebemos dos antepassados, dos amigos e tudo o que construímos” (CHIZIANE, 2010, p. 347). Em vista do exposto, essa tomada de consciência aponta para o início de um novo caminho, em que se deve estar atento ao alimento que se recebe e de quem se recebe.

4 CONCLUSÕES

As vozes das mulheres negras carregam vivências fundamentais para o entendimento do racismo e da opressão à mulher, em se tratando da voz exaltada neste trabalho, da escritora moçambicana Paulina Chiziane, há a proclamação na urgência da liberdade por meio da exposição de situações de violência em sua escrevivência. Diante do engajamento frente à realidade moçambicana, Chiziane relaciona sua literatura à história, seguindo as tendências da escrita pós-colonial afirmada por Hamilton (1999): a reescrita do passado pré-colonial e a remitificação da história.

À vista disso, inicialmente, trouxemos um breve panorama da história de Moçambique até o momento de independência, em que observamos, com Cabaço (2007) que apesar do primeiro contato no séc. XV, a ocupação do território moçambicano só se deu de fato no séc. XIX. Além disso, historicamente a guerra colonial e a guerra civil sangrenta entre a RENAMO e a FRELIMO foram acontecimentos determinantes para a configuração da nação, tendo em vista que provocaram um grande crescimento urbano, gerando problemas sociais como a violência. O regime colonial também gerou crescimento desigual entre as áreas do país e nesse contexto a literatura surgiu como um elemento da construção da nação.

Diante dessa conjuntura, classificamos a literatura africana de língua portuguesa em questão, a moçambicana, pelo termo cunhado por Evaristo (2009) de escrevivência, devido ao engajamento histórico dos escritores e notamos, com Hamilton (1984), a trajetória da literatura que partiu da proximidade com os jornais e não possuiu coesão devido à falta de solidariedade entre as comunidades raciais e ao fato de ser uma cultura aculturada, ou seja, com a tentativa de falar a língua da metrópole. Em meio a isso, as vozes masculinas são predominantes na literatura e como afirma Santiago (2019), as mulheres escritoras são invizibilizadas e suas obras caracterizadas como menores.

Sendo assim, evocamos a voz de uma mulher negra moçambicana cuja riqueza de construção literária, aspecto analisado com fundamentos em Brait (1993), nota-se pela utilização de algumas técnicas de discorrer o enredo, a exemplo do decorrer na narração ligado a contos que trazem a história da tomada de poder das mulheres pelos homens, denotando a afirmação de liberdade frente ao comando masculino. Em meio a essa valorização da estética de Chiziane, ressaltamos algumas problemáticas que se inserem na sociedade moçambicana e que aparecem ficcionalmente no romance *O alegre canto da perdiz* (2008), que são a assimilação e a prostituição da mulher moçambicana.

A observação dessas questões da sociedade foi realizada tendo em vista a intrínseca relação entre o contexto histórico e cultural e a literatura, fazendo parte da interpretação de Moçambique através de uma perspectiva pós-colonial, com vistas a salientar aspectos contraditórios e de violência colonial. Assim, constatamos com Balandier (2011) e Said (2011) o papel da Europa na desintegração e alteração negativa das sociedades colonizadas e na abordagem imperialista que estancou os colonizados como atrasados e não civilizados. Isso posto através da diferença com negativa, o que suscitamos com base em Woodward (2014), a qual afirma que os modos de diferença se estabelecem a partir de sistemas classificatórios que dividem uma população entre os grupos ‘nós’ e ‘eles’.

Assim, essa divisão, como vimos com Bhabha (2013), se instaurou por meio de um discurso colonial que estabeleceu um estereótipo em que “raça” significava uma diferença negativa, por uma ótica racista. Ao discorrer sobre fenômenos de ordem psicológica que fazem parte da relação colonizado-colonizador, Fanon (2008), nos aponta a questão do complexo de dependência e o sentimento de inferioridade que o colonizado possui, que relacionamos diretamente à fixidez daquele estereótipo racista que expusemos com Bhabha (2013).

Junto a esses estudiosos, adicionamos o posicionamento de Memmi (1967) que nos destacou o papel de usurpador do colonizador, o qual chegando ao país explorado subverteu as normas e legitimou sua opressão com o racismo, justamente com a exaltação das diferenças do colonizador e menosprezo das diferenças do colonizado. Considerando essa situação, observamos as formas como o colonizado é oprimido e violentado no sistema colonial, passando por processos nos quais têm de buscar a própria sobrevivência no sistema.

Essas violações, feitas por meio da violência, como abordado por Oliveira (2007), se estabeleceu a partir da situação colonial e das condições que foram impostas pelo colonizador. Tendo isso, as relações entre o dominador e o colonizado constituíram-se por meio de relações de poder que se deram de um status simbólica a uma dimensão mais prática. A linguagem da violência foi introduzida no colonizado pelo soldado com uso da força física, a qual é utilizada na luta armada pelos colonizados no momento de descolonização, segundo Fanon (1968). No entanto, também há a instauração de uma relação de dominação, por meio de esquemas cognitivos, em que as classificações são impostas pelo dominante, que as naturaliza, e essa força simbólica perdura permanentemente, conforme Bourdieu (2012).

Toda essa violência afetou decisivamente a vida dos colonizados e das colonizadas, reservando-lhes destinos infelizes como a exclusão, a violação e a opressão. Assimilar-se ou prostituir-se, por exemplo, são estratégias de sobrevivência diante do sistema colonial utilizadas pelos colonizados e pelas colonizadas e que se alongam até o pós-independência.

Em face disso, vimos no personagem masculino analisado em *O alegre canto da perdiz* (2010), José dos Montes, a exploração e a exigência de servir, com ocupações que apresentam condições sub-humanas como ser um condenado, um contratado e, depois, um sipaio assimilado. A assimilação, de acordo com Cabaço (2007) funcionou como uma ideologia, com função de dominação e sem modificação efetiva, historicamente, no fim do século XIX, a necessidade de maior autonomia administrativa às colônias, originou o Decreto de 03 de novembro de 1881, mantendo o pensamento liberal de assimilação dos indígenas, como afirma Zamparoni (2012), com uma política assimilacionista de Portugal, que seguia o caminho de igualar os europeus e indígenas em termos legais. Entretanto, embora o colonizado desejasse a assimilação, ele encontrou a recusa do colonizador, já que, para que houvesse a assimilação, teria que alterar a condição colonial, consoante Memmi (1967).

José dos Montes, personagem masculino analisado, não desejava ser um assimilado, entregando-se a esse destino para não perder Delfina. No entanto, ao sê-lo, virou um homem cruel, matando até o curandeiro que o protegia e ocupava o lugar de pai na sua vida. Desse modo, notamos nitidamente como assimilação não se realiza concretamente com ao fato de ao se transformar num dos melhores soldados, sua ascensão deve ser tolhida para que não tivesse consciência do seu poder e iniciasse um processo de revolta. Para a realização da sua derrocada, os dominantes enveredaram-se pelo ponto considerado fraco dele, a mulher Delfina, Soares, o branco, engravidou-a e, dessa relação sexual, nasceu uma filha mulata que representou o infortúnio de José, e, de fato, acabou sendo sua desgraça. Dessa forma, verificamos a representação de como a violência sobre esse homem colonizado se estendeu de formas diversas sobre sua vida.

Por outro lado, observamos com Bourdieu (2012) o corpo da mulher tomado com um bem simbólico, um objeto e um suporte para a procriação. No contexto colonial, nos trouxe Pinho (2015), houve uma regulação do corpo da mulher pelo estado, em que o poder colonial exerceu um conhecimento sobre esse corpo, a fim de deixá-lo submisso. Tendo isso, em documentos de Moçambique existia o princípio da desigualdade entre o colonizado e colonizador e a legislação instituiu imposições de padrões morais com código penal que punia práticas e costumes ao homem, mas, sobretudo à mulher. Essas proibições desembocaram no controle do corpo da mulher, e, conseqüentemente, na liberdade de subjugar-lo. Com as personagens femininas, Delfina e Maria das Dores, acompanhamos a regulação dos seus corpos, os quais têm foram submetidos ao homem dominador, sendo ele colonizador ou não.

Delfina, prostituída pela mãe quando nova, se encaminhou pelo trajeto de se render e até servir ao sistema para tentar ascender socialmente, na ilusão de que trocar de raças era uma

possibilidade para não viver miseravelmente nesse contexto. Assim, ela viveu esse contexto até se casar com José dos Montes, o qual ela incentivou à assimilação, tentando de toda forma ter uma vida de brancos o que alcança com a união a Soares. Sua ambição fez chegar ao ponto de utilizar o corpo da filha, Maria das Dores, como moeda de troca. Essa, como o nome que possuiu, sobreviveu a várias dores advindas da vida que a mãe lhe promoveu: contexto de racismo dentro do lar, venda da virgindade e perda dos filhos. Tendo isso, Maria das Dores tece críticas à mãe pelo que passou e tem sua vida marcada por sofrimentos que ela originou.

Desse modo, vemos um ciclo de subjugação da mulher, mas ao final Delfina, junto a José, reconheceram o sofrimento que a assimilação acarretou, sentindo remorso por isso e reconhecendo que a luta e resistência do povo trouxe a liberdade. Logo, Chiziane em sua narrativa nos apresentou personagens colonizados e colonizadas perpassados por várias formas de violência, corroborando ao longo da obra a escrita assinalada pela liberdade e pela resistência, apesar de todos os percalços originados pelo colonialismo.

O presente trabalho, logo, advém de um caminho de pesquisa de valorização de vozes dessa mulher que possui obras significativas e preponderantes para a construção de uma identidade nacional que não aquela branca e masculina. Tendo isso em vista, salientamos a importância de continuar trilhando esse percurso de uma escritora ativa e atenta ao seu tempo e à sua realidade e que percebe a liberdade como aquilo que se procura e a literatura como o lugar em que se pode ser mais livre.

REFERÊNCIAS

- AFONSO, Maria Fernanda. **O conto moçambicano**: escritas pós-coloniais. Lisboa: Editorial Caminho, 2004.
- ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas**: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- BALANDIER, Georges. A situação colonial: uma abordagem teórica. In: SANCHES, Manuela Ribeiro (org.). **Malhas que os impérios tecem**. Textos anticoloniais, contextos pós-coloniais. Lisboa: Edições 70, 2011.
- BHABHA, Homi K. A OUTRA QUESTÃO: o estereótipo, a discriminação e o discurso do colonialismo. In: **O local da cultura**. Tradução: Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. 2ª edição. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2013.
- BOURDIEU, Pierre. Uma imagem ampliada. In: **A dominação masculina**. Tradução: Maria Helen Kühner. 11ª edição. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.
- BRAIT, Beth. **A personagem**. 5º Ed. São Paulo: Ática, 1993.
- BRASIL. **Lei nº 10639 de 9 de janeiro de 2003**. Ministério da Educação. Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnicas Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana. MEC/SECAD, 2005.
- BRASIL DE FATO. BdF entrevista/ Paulina Chiziane. 21 de set. de 2016. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=jF8WAXk3o-0&t=1s>>. Acesso em julho de 2020.
- CABAÇO, José Luís de Oliveira. **Moçambique**: identidades, colonialismo e libertação. 2007. 475 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de São Paulo, 2007.
- CHIZIANE, Paulina. **As Andorinhas**. Belo Horizonte: Nandyala, 2013.
- _____. **Baladas de amor ao vento**. 2. ed. Lisboa: Editorial Caminho, SA, 2003.
- _____. **Niketche**: uma história de poligamia. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- _____. **O alegre canto da perdiz**. Lisboa: Editorial Caminho, 2008.
- _____. **O canto dos escravizados**. Belo Horizonte: Nandyala, 2018.

_____. Entrevista: Paulina Chiziane. **O País**, julho. 2016. Entrevista concedida a José dos Remédios. Disponível em: <<http://opais.sapo.mz/index.php/entrevistas/76-entrevistas/41298-nao-volto-a-escrever-basta.html>>. Acesso em: 30 jan. 2020.

_____. Entrevista: Paulina Chiziane. **Brasil de Fato**, outubro 2017. Entrevista concedida a Alessandra Alves. Disponível em: <<https://www.brasildefato.com.br/2017/10/30/temos-que-nos-perguntar-se-somos-livres-ou-escravos-afirma-paulina-chiziane/>>. Acesso em: 30 jan. 2020.

CORBISIER, Roland. Prefácio. In: MEMMI, Albert. **Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira S.A., 1967.

CRIATTUS MZ. Inspirações Com Paulina Chiziane. 25 de abr. de 2019. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=wCB9zU3-tKw>>. Acesso em julho de 2020.

CUCHE, Denys. **A noção de cultura nas ciências sociais**. Tradução de Viviane Ribeiro. Bauru: EDUSC, 1999.

DEL PRIORE, Mary. **Histórias íntimas**. 2. ed. São Paulo: Planeta, 2014.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

_____. **Os condenados da Terra**. Tradução de José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1968.

FERREIRA, Manuel. **Literaturas Africanas de Expressão Portuguesa – I**. Instituto de Cultura Portuguesa, 1977.

FREYRE, Gilberto. **Casa grande e Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. 28. ed. Rio de Janeiro: Record, 1992.

HAMILTON, Russel G. **Literatura Africana Literatura Necessária I - Angola**. Porto: Edições 70, 1981.

_____. **Literatura Africana Literatura Necessária II - Moçambique, Cabo Verde, GuinéBissau, São Tomé e Príncipe**. Lisboa: Edições 70, 1984.

_____. A literatura dos PALOP e a teoria pós-colonial. **Via Atlântica**, (3), p. 12-23, 1999.

HONWANA, Luís Bernardo. As mãos dos pretos. In: CHAVES, Rita (org.). **Contos africanos de língua portuguesa**. 1. ed. São Paulo: Ática, 2009.

- KILOMBA, Grada. The Mask. In: **Plantation Memories: Episodes of Everyday Racism**. Tradução de Jessica Oliveira de Jesus. 2. ed. Münster: Unrast Verlag, 2010.
- LAKATOS, Eva; MARCONI, Marina de Andrade. **Metodologia científica**. 7. ed. Atualização João Bosco Medeiros. São Paulo: Atlas, 2017.
- LEITE, Ana Mafalda. **Oralidades e escritas nas literaturas africanas**. Lisboa: Colibri, 1998.
- _____. **Literaturas Africanas e Formulações Pós-Coloniais**. Lisboa: Colibri, 2003.
- MACEDO, Tânia; MAQUÊA, Vera. **Literaturas de Língua Portuguesa: marcos e Marcas – Moçambique**. São Paulo: Arte e Ciência, 2011.
- MATA, I. Estudos pós-coloniais: desconstruindo genealogias eurocêntricas. **Civitas**, Porto Alegre, v. 14, n. 1, p. 27-42, jan./abr., 2014.
- MEMMI, Albert. **Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira S.A., 1967.
- OLIVEIRA, Jurema José de. **Violência e Violação: uma leitura triangular do autoritarismo em três narrativas contemporâneas luso-afro-brasileiras**. Luanda: União dos Escritores Angolanos, 2007.
- OLIVEIRA, Valéria Rodrigues de. **Desmitificando a pesquisa científica**. Belém: EDUFPA, 2008.
- PINHO, Osmundo. O “Destino das Mulheres e de sua Carne”: regulação do gênero e o Estado em Moçambique. **Cadernos Pagu**, (45), p. 157-179, 2015.
- RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?**. Belo Horizonte: Letramento: Justificando, 2017.
- SAID, Edward W. **Cultura e Imperialismo**. Tradução Denisse Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- SANTIAGO, Ana Rita. **Cartografias em construção: algumas escritoras de Moçambique – Cruz das Almas, BA: Editora UFRB, 2019.**
- SANTOS, Hildete Leal Dos. **Guruè, Guruè: conflitos e tensões nas personagens de O Alegre Canto da Perdiz na Moçambique colonizada**. 2018. 239f. Tese (Doutorado em Cultura e Sociedade) – Universidade Federal da Bahia, Salvador/BA, 2018.

SANTOS, Ilka Souza dos. **Narrativas do empoderamento**: um olhar à ficção de Paulina Chiziane. 2018. 105 f. Dissertação (Mestrado em Teoria da Literatura) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2018.

SETTON, Maria da Graça Jacintho. **A teoria do habitus em Pierre Bourdieu**: uma leitura contemporânea. Revista Brasileira de Educação Maio/Jun/Jul/Ago 2002 N° 20.

SINPRO MINAS. Programa Extra-classe - Paulina Chiziane. 6 de ago 2018. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=qMPv19JJHUo>>. Acesso em julho de 2020.

TVBRASIL. Paulina Chiziane. 24 de mai. de 2012. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=dQBB2_Iw2Hw&t=2s>. Acesso em julho de 2020.

VIEIRA, Luandino. A fronteira do asfalto. In: **A cidade e a infância**: contos. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

WOODWARD, Kathryn, Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. 15. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

ZAMPARONI, Valdemir. **De escravo a cozinheiro**: colonialismo e racismo em Moçambique. 2. ed. Salvador: EDUFBA; CEAO, 2012.

_____. Conceição Evaristo por Conceição Evaristo. In: **I Colóquio de Escritoras Mineiras, Depoimento**. Maio de 2009. Material digital. Disponível em: <<http://www.letras.ufmg.br/literafro/autoras/188-conceicao-evaristo>>. Acesso em: 31 jan. 2020.

ANEXO A – Imagens de Paulina Chiziane.



Disponível em: <<https://bibliothinking.com/niketze-de-paulina-chiziane/>>. Acesso em: 13 jan. 2020.



Disponível em: <<http://www.elfikurten.com.br/2015/05/paulina-chiziane.html>>. Acesso em: 13 jan. 2020.

ANEXO B – Obras de Paulina Chiziane.



Fonte: Arquivo pessoal.